انسيكلوبيديا

الجزء الثالث

موسوعة الدين المقارن

د. نبيل فياض




تليجرام
مكتبة سور الأزبكية

سلسلة مشروع الدين المقارن (3)

القصص الديني

الجزء الأول

تأليف: هاينريش شباير

ترجمة

نبيل فياض ميشائيل موترايش

العنوان الأصلي للكتاب

HEINRICH SPEYER

Die biblischen Erzählungen im Qoran

1961

Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildeshein

ملحق تعريفي

إعداد المترجمين

الأعمال الوارد ذكرها في النص:

١ ـ العهد القديم[*] ـ الكتاب المقدس العبراني.

سفر التكوين (تك).

سفر الخروج (خر).

سفر اللاويين أو الأحبار (لا).

سفر العدد (عد).

سفر التثنية (تث).

سفر القضاة (قض).

سفر صموئيل الأول (١ صم).

سفر صموئيل الثاني (٢ صم).

سفر الملوك الأول (١ مل).

سفر اشعيا (اش).

سفر ارميا (ار).

---

[*] مرتبة هنا وفق النظام اليهودي.

سفر حزقيال (حز).

سفر هوشع (هو).

سفر عاموس (عا).

سفر حبقوق (حب).

سفر زكريا (زك).

سفر المزامير (مز).

سفر الأمثال (مثل).

سفر أيوب (أي).

سفر الجامعة (جا).

سفر دانيال (دا).

سفر الأخبار الأول (١ أخ).

سفر الأخبار الثاني (٢ أخ).

٢ ـ *العهد الجديد:*

انجيل متى (مت).

انجيل مرقس (مر).

انجيل لوقا (لو).

انجيل يوحنا (يو).

الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس (١ كو).

الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (٢ كو).

الرسالة إلى أهل غلاطية (غلا).

الرسالة إلى أهل افسس (اف).

الرسالة إلى العبرانيين (عب).

رسالة بطرس الثانية (١ بط).

رسالة يوحنا الأولى (١ يو).

رسالة يهوذا (يهو).

رؤيا (رؤ).

ملاحظة: النصوص في العهدين مأخوذة عن ترجمة دار المشرق، ١٩٨٩.

٣ ـ *الأبوكريفا اليهودية والمسيحية:*

أبوكريفا ابراهام.

أسفار آدم.

أعمال أندرياس.

أسفار باروخ.

سفر يوئيل.

كتابات اقليمس الروماني.

ديداخة السريانية.

عزرا الرابع.

عزرا الخامس.

حوارات المقدسين الثلاثة.

سفرا أخنوخ.

هرمايس.

معراج اشعيا.

أعمال يوحنا.

سفر اليوبيل.

سفرا المكابيين (ليسا أبوكريفا عند الكاثوليك والأرثوذكس).

معراج موسى.

عهد الآباء الاثني عشر.

مزامير سليمان.

حكمة سليمان.

مغارة الكنز.

سفر سيلين.

سيراخ (ليس أبوكريفا عند الكاثوليك والأرثوذكس).

أعمال توماس.

طوبيا (ليس أبوكريفا عند الكاثوليك والأرثوذكس).

٤ ـ الأدب اليهودي:

فيلو.

يوسيفوس.

المشنا: سانهدرين، آبوت.

التلمود الأورشليمي: بيراخوت، حاغيغاه.

التلمود البابلي: شبات، عيروبين، بساحيم. يوما، سُوكّا، تعانيت، ميغيلا، حاغيغاه، كتوبوت، نداريم، باب مصيعا، سانهدرين، عبودا زارا، حولين.

المدراش: تكوين راباه، خروج راباه، لاويون راباه، عدد راباه، تثنية راباه، نشيد الأنشاد راباه، راعوث راباه، جامعة راباه، مدراش المزامير، سدير عولام راباه، بسيقتا الراب كاهانا، بسيقتا راباه، بركه الحاخام اليعيزر، مدراش موشيه هادرشان، مدراش هاغَدول، تنحوما، مدراش هان يلام.

الترغوم.

الزوهار.

الليتورجيا.

٥ ـ *الأدب المسيحي:*

أفراهاط.

أغسطينوس.

برحذ بيشبع العربية.

اقليمنضس الاسكندري.

افرام السرياني.

ايرنيموس.

يعقوب السروجي.

ايريناوس.

اسحق الأنطاكي.

مكاريوس المصري.

منوكيوس فيلبس.

موسى باركيفا.

ترتليانوس.

ثيودوروس.

ثيوفيلوس.

٦ ـ كتب *أخرى:*

السامريون.

المندائيون.

الطوائف الغنوصية.

مراجع عامة لمعرفة مختصرة بالأسفار المدونة أعلاه:

١ ـ بالعربية: أسد رستم: تاريخ كنيسة أنطاكية ٣ج؛ آباء الكنيسة؛ الروم ٢ ج.

دائرة المعارف الكتابية.

قاموس الكتاب المقدس.

٢ ـ بالإنكليزية M.Eliad, E. O. Religion

Encyclopedia Judica

ملاحظة أولى:

كل ما بين القوسين المربعين [ ] هو إما إضافة من المترجمين لنص أشار إليه المؤلف و لم يورده، أو ترجمة لنص أورده المؤلف بإحدى اللغات القديمة و لم يترجمه. مع ملاحظة أننا أحجمنا عن الاستشهاد بنصوص كثيرة ــ ولدينا معظم النصوص تقريباً ـ حتى لا يتضخم الحجم إلى مالانهاية.

ملاحظة ثانية:

١ مك في النص، تعني الحقبة الملكية الأولى.

٢ مك في النص، تعني الحقبة الملكية الثانية.

٣ مك في النص، تعني الحقبة الملكية الثالثة.

مد في النص، تعني الحقبة المدينية.

شباير و«القصص الديني»

لا جدل طبعاً أن شباير ليس بالشخصية البارزة في حقل الاستشراق الألماني كولدكه على سبيل المثال، ولا كتابه «القصص الديني» (الحكايا الكتابية في القرآن) بالأنموذج الفريد من نوعه، فقد قدّم أبراهام غايغر قبله بزمن طويل كتابه البارز «ماذا أخذ محمد من اليهودية»: إضافة إلى أن عمل شباير قديم وربما تجاوزه الزمن وعلوم الدين المقارن ـ فلماذا نترجمه إذن؟ وندشّن به سلسلة أعمال في خط الدين المقارن؟

لدينا أسبابنا الكثيرة التي تدفعنا باقتناع لنقل هذا العمل إلى العربية، رغم صعوبته، كونه مكتوباً بلغات متعددة، ورغم مرور سنوات طويلة على كتابته في ألمانيا:

١ ـ هذا العمل، كما نراه، هو أكثر الكتب موضوعية في مسألة علاقة القرآن بالنصوص المقدّسة الأخرى، فالكاتب لم يحاول إطلاقاً أن يضع فكرة في رأسه ثم يحشد شواهد من هنا وهناك للتدليل على صحتها ـ كما فعل غايغر مثلاً. شباير يقدّم الآية ثم يقدّم كل ما هو قريب منها في كل النصوص التي أتيح له الإطلاع عليها: ويترك للقارئ مهمة إكتشاف مدى العلاقة بين النصوص المقارنة.

٢ ـ عمل شباير هو عمل طليعي ورائع بكل المقاييس: ففي ذلك الزمن، حيث لا حاسوب ولا تقنيات متطوّرة، لا بد أن ننحني باحترام لهذا الجهد المتعدد اللغات، الذي حاول تقصّي كلّ صغيرة وكبيرة، أينما استطاع ـ دون أن ننفي إمكانية استعانة الباحث بفريق عمل.

٣ ـ «القصص الديني»، المنشور قبل أكثر من نصف قرن، ما يزال بأسلوبه وعلميته، أرفع بما لا يقارن مما يُدعى بدراسات دين مقارن، تظهر بالعربية في هذا القطر أو ذاك، ولا تخرج عن كونها دعاية تبشيرية ساذجة.

قصص أم حكايا:

كما أشرنا، فإن عنوان الكتاب الأصلي هو «الحكايا الكتابية في القرآن». لكننا آثرنا أن نبدّل العنوان إلى «القصص الديني»، لأكثر من سبب: فمن ناحية، القصص المستشهد بها ليست كلها كتابية: بعضها تلمودي ـ مدراشي، وبعضها الآخر من تراث آباء الكنيسة... الخ.

كذلك فإن تسمية «الحكايا الكتابية في القرآن»، برأينا، غير حيادية. فإذا كان الدعاة المسلمون لا يمتلكون دليلاً «علمياً» حيادياً يؤكد أن نصوصهم المقدّسة إلهية المنشأ، فإن شباير بالمقابل لا يمتلك دليلاً من النوعية ذاتها يؤكد أن نصوص القرآن كتابية المنشأ.

لقد آثرنا أيضاً، أن نقدّم هذا العمل الضخم عبر سلسلة متواصلة تبدأ بخلق العالم وتنتهي بحكايا الأنبياء الكتابيين المتأخرين ـ مع ملاحظة أن شباير لا يشير إلى يسوع المسيح لا من قريب ولا من بعيد.

إن نص «خلق العالم» هو الأصعب والأكثر تشظياً، لأن مادته القرآنية ذات طبيعة شذرية، متوزعة في موضع هنا وموضع هناك من كتاب المسلمين المقدّس. لكن بقية النصوص أكثر تماسكاً وجمالية في العرض. مع ذلك، يظلّ «الخلق العالم» نكهته المميزة لارتباطه بقصص خلق العالم الأخرى في التراث الميثولوجي السوري.

بقي أن نشير إلى أن دراسة «شباير» لا بد أن تتجاوز بعد فترة يسيرة، خاصة بعد دخول الحاسوب مجال الدين المقارن، وسهولة الوصول إلى النص المطلوب في النص سرعة ممكنة. وحتى نصل إلى تلك المرحلة يظل «شباير» مفتاحاً هاماً لفهم مسألة التواصلية في التراث الميثولوجي والمقدّس للمنطقة.

نبيل فياض

مقدمة المؤلّف

إن البحوث التي استهدفت دراسة صدر الإسلام في السنوات المئة الأخيرة[1]، والتي هي مُمثّلة أولاً في تلك الأعمال التي أسّست لما جاء بعدها، والتي سطّرها كلٌّ من المفكّرين: آ. شبرنغر A. Sprenger، ف. موير W. Muir، هـ. لامنس H. Lammens، هـ. غريمه H. Grimme، ت. نولدكه Th. Nöldeke، ف. بول F. Buhl، ف. شفالي F. Schwally، وغيرهم، ابتغت بشكل رئيس وصف حياة محمّد. فقد انتصر الاعتقاد بالقيمة التاريخية لأدب التقليد[2] حتى منتصف القرن التاسع عشر. لكن بعد ذلك بدأت مرحلة تعامل نقدي مع أقسام مفردة من التقليد، لتبدأ في النهاية نقدية منظّمة لأدب التقليد ككل، والتي استهلها عمل غولدتسيهر التأسيسي. وهكذا، صار واضحاً للعيان انعكاس الصراعات الدوغماتية، الدينية، وحتى السياسية على كلّ التقليد الما بعد قرآني. وصار لا بدّ من فتح طريق جديدة لتفسير القرآن. لكن هذا لم يحصل. إن البحث في النقدية المصادرية القرآنية لم يأخذ التقليد المتأخر بعين الاعتبار على نحو كبير إلا في الحقبة الأخيرة، وهناك أيضاً، يبدو واضحاً تبنّي تصوّرات، غير عربية الأصل.

---

(١) نُشر العمل للمرة الأولى عام ١٩٣١.

(٢) يقصد بالتقليد عموماً الأحاديث المسرودة التي محمد.

ينطبق هذا عموماً على تناول الحكايا من العهد القديم التي لها ما يوازيها في القرآن أيضاً. فمنذ أن نشر ابراهام غايغر عمله الهام، «ماذا أخذ محمّد من اليهودية»، بدأ جلياً، الكم الضخم من المتوازيات بين التراث اليهودي والقرآن. لقد اشار غايغر بحق، «إلى أن موضع بحثه معروف ومدرك منذ زمن طويل، أي، أنّ في القرآن أشياء كثيرة متوازية مع مثيلاتها في التراث اليهودي، وهي مثيلات كانت معروفة للجميع في زمن محمد»[3]. وهكذا، فقد تأهّب غايغر للبرهان على أن مواضع كثيرة في القرآن لها ما يقابلها في التراث اليهودي.

يوضح غايغر موقف محمد من اليهودية أساساً، ويشير بمساعدة مواد المصادر، إلى ما هو متواز بين القرآن واليهودية من أفكار ومفاهيم وعقائد وآراء وحكايا. وتحتلّ حكايا العهد القديم التي لها ما يماثلها في القرآن الجزء الأكبر من الكتاب. لكن الأدب الما بعد قرآني لم يؤخذ بعين الاعتبار كثيراً، ليس لأن غايغر اعتبر تفاسير القرآن غير ذات قيمة مؤكّدة، بل لأن مصادر هذا الأدب العربية لم تكن متوفرة بكثرة أيام غايغر كما هي الحال عليه الآن.

عام ١٩٠٢، ظهرت في لايبتسغ على يد م. ف. كاوفمان طبعة غير مجتزأة من هذا العمل. وقد أشار شفالي بحق إلى ضرورة أن تحتفي الأجيال القادمة ببحوث غايغر الثاقبة البصر هذه[4]. والحقيقة أن عمل غايغر كان، في زمنه، إغناء لعلوم الإسلاميات وحفزاً لعلوم الدين المقارن. وحتى الآن لا يمكن اعتبار نوعية البحوث المصادرية النقدية لمواد القرآن المذكورة في ذلك الكتاب من طراز عفى عليه الزمن. لكن رغم اعتقاد المؤلّف أنه «لم يفت عليه موضوع كان يستوجب الذكر»، فسوف يتّضح لاحقاً، أن غايغر فاته الانتباه إلى عدد لا بأس به من التصوّرات

(3) S. 1

(4) Nöldeke - Schwally, Geschichte des Qorans, leipzig, 1909, I, S. 6; 1909 II, S. 208

الغريبة في القرآن، والتي نجد لها ما يوازيها في اليهودية. مع ذلك، كان لا بد للمهام التي أخذها غايغر على عاتقه، أن تؤدي قبل كل شيء إلى آراء في القرآن وفي محمد أحادية الرؤيا. فقد اقتصرت مقارناته القرآنية على العهد القديم بشخوصه وحكاياه ليس إلا، وفاته أن يأخذ بعين الاعتبار المصادر المسيحية، الغنوصية، والعربية الما قبل إسلامية أيضاً.

في خطى غايغر أراد هارتفيش هيرشفيلد Hartwig Hirschfeld أن يمشي. فقد حاول في أعمال ثلاثة(*) له أن يكمل بحوث غايغر ويتجاوزها. ولهيرشفليد الفضل في إلقاء الضوء على تفاصيل كثيرة. لكن هيرشفيلد، لم يبذل جهداً كبيراً، لإكمال الوظيفة، التي بدأها غايغر بطريقة مخطوطة، وذلك لتوضيح صورة محمد عن الشخوص الكتابية[6] ، والكشف عن أصولها. من ناحية أخرى، فإن هذا الكاتب، للأسف، نظر إلى القرآن، بعيون يهودية.

أمّا عمل شابيرو Schapiro، «العناصر الهاغادية في القسم الروائي من القرآن «Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran»[7] والذي لم يتضمّن سوى دراسة عن سورة يوسف، فهو يتناول إلى جانب ما ذكره القرآن عن قصة يوسف، ما ورد عنها في التقليد المحمدي اللاحق، لكن من منظور الهاغاداه اليهودية. مع ذلك، فالعرض المحمدي لقصة يوسف، يقدّم ناقصاً هنا.

إلى جانب أعمال هؤلاء الباحثين اليهود، نجد أيضاً أن هنالك مفكرين مسيحيين مثل فايل Weil، شبرنغر، موير، نولدكه، لامنس، غريمه، تور اندراي

(*) هذه الأعمال هي:

Jüdische Elemente im Koran, Berlin, 1878;
Beiträge zur Erklärung des Koran, leipzig, 1886;
New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran, London, 1901.

(٦) كلمة «كتابية» هي دائماً نسبة إلى الكتاب المقدس.

(7) Heft I, Leipzig, 1907.

Tor Andrae، فنسنك Wensinck، سنوك هورغرونـي Snock Hurgronje وغيرهم، والذين ساهموا بدراسات في سبيل توضيح العلاقة بين قصص العهد القديم والقرآن.

لقد حاول غريمه، على سبيل المثال، خاصة في الفصل الثاني [٨] من كتابه «محمّد»، أن يقدّم مذهب الإسلام الأوّلي، وفق النص القرآني التقليدي؛ لكنه لم يتكلّم إلا بشكل مختصر[٩] عن قصص الأنبياء في هذا الكتاب السماوي. كما لم يستفد من المادة القرآنية الضخمة ليقدّم على نحو وافٍ تطوّر تصوّرات الشخوص والقصص الكتابية الذي عاشه محمد في مسار الحقبتين المكية والمدنية.

يوسف هورفيتس Josef Horovitz، هو أوّل من ابتعد بحزم عن الأسلوب القديم في تفسير القرآن، وافتتح بذلك طريقاً جديدة. لقد حمل العمل التأسيسي لهذا الباحث، والذي افتقده العلم قبل الأوان، عنوان: «بحوث قرآنية[١٠] Koranische Untersuchungen[١١]». يتناول هورفيتس في القسم الأول من كتابه هذا قصص العقاب، حكايا الرسل، وعلم النبوة في القرآن. لكن هذا المفكّر، بعكس معظم الذين سبقوه، لم يكتف بعرض تصوّرات أحادية الرؤيا، بل تعقّب تطوّر كل تصوّر منذ بداية ظهوره في مكة، وصولاً إلى الشكل الذي أخذه في المدينة. يتناول القسم الثاني من كتاب هورفيتس أسماء العلم في القرآن: هويتها

---

(8) Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie, Münster, 1895.
(9) S. 79 - 98.

(١٠) إن البحث الذي يحمل عنوان «أسماء العَلَم اليهودية والاشتقاقات في القرآن:
Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran», Hebrew Union College Annual, 1925, p. 145 ff
والذي يعالج في معظمه ما يطابقه «بحوث قرآنية»، لا يُستشهد به في هذا العمل إلا حين لا توجد مادة غيره، وذلك في موضوعة الكلمات الغريبة.

(11) Berlin und Leipzig, 1926.

وأشكال وجودها في بلاد العرب قبل الإسلام. وحيثما كان، نجده يأخذ الشعر العربي القديم بعين الاعتبار على نطاق واسع. وهكذا يُثبت هورفيتس أنّ تصورات عديدة، والتي اعتُقِد حتى ذلك الوقت أنها ترجع إلى تأثيرات غربية، إنما هي بضاعة عربية.

وبسبب عملين لتلاميذ هورفيتس أحدهما هو الكتاب الذي بين أيديكم الآن، لم يعالج هذا الباحث أصول الحكايا المذكورة في كتابه. كذلك فهو لم يتناول تفاصيل مواد الحكايا أو كامل تطورها، بل اكتفى باستعراض أقسام من قصص العقاب وعلم الأنبياء في القرآن، وهو ما يساعد في إفهام التطوّر الديني عند محمد عموماً. لم يهمل هورفيتس أيضاً الأقسام الإسكاتولوجية والحِكَمية. وبالنسبة له، لم يكن عمله مجرّد بحث مفرد منعزل. فقد أراد أن يدشّن به بداية لسلسلة لأعمال تتناول ما في القرآن من حكايا من العهد القديم، من الحكم، الإسكاتولوجيا والليتورجيا. وإذا كان هورفيتس قد عهد إلى طلاّبه ببعض من تلك الأعمال، فإن العديد منها ما يزال غير مستكمل في انتظار العمل[١٢].

عندما حفّزني أستاذي المحترم هورفيتس كي أعمل في البحث الذي بين أيديكم، لم أكن أشعر بضخامة المادة القرآنية التي لم تؤخذ بعين الاعتبار والتي لم يجرِ بشأنها بحوث مقارنة. لكن بعد فترة وجيزة، تبيّن لي أن القرآن يتضمّن أكثر بكثير مما توحي به النظرة إلى حجمه المحدّد. والعمل الذي بين أيديكم الآن يتمّ

---

(١٢) في مرحلة لاحقة ظهر عمل د. سيدرسكي D. Sidersky، الذي يحمل عنوان: «أصل الأساطير الإسلامية في القرآن وفي قصص الأنبياء».

Les Origines des Legendes musulmanes dans le Qoran et dans les vies des prophétes، باريس، ١٩٣٣.

أنظر لأجل ذلك:

J. Fück, OLZ 37, 1934, Spalte, 73 ff.

المادة القرآنية ككل ليس إلا، بمعنى أنه لا تُراعى إلا ما تضمنه فعلاً هذا الكتاب السماوي، أما آراء المفسّرين فلم يلق إليها بال. وقد وجدنا أنه من المعقول ترتيب القصص العهد قديمة في القرآن وفقاً لتسلسلها الزمني في الكتاب المقدّس، لأنه كان يهمنا أن نفهم، دون أن نتعرّض في البداية لمسألة أصل كل قصّة على حدة وتواصليتها، التصور الإجمالي الذي يبديه القرآن، وليس ذلك الذي يُظهره في سياق التطوّر الديني، بالنسبة لقصص آدم ونوح وموسى.. الخ.

مع ذلك فالجزء الأساسي من هذا العمل مكرّس لمسألة أصل عناصر كل حكاية على انفراد. وللوصول إلى هذا الهدف، عملت كل ما في وسعي لتحديد الأدبين اليهودي والمسيحي وذلك حتى زمن محمد. وكان بديهياً أن أهتم بكلّ ما قُدّم سابقاً لتفسير عناصر كل حكاية على انفراد والبحث عن أصلها، وقد تبيّن لي، أن بعض الحكايا، والتي اعتُقِد أن لها ما يوازيها إما عند اليهود فقط أو عند المسيحيين فقط، إنما هي موجودة عند الطرفين.

لقد حدّدنا بادئ ذي بدء العهدين القديم والجديد في نطاقيهما الأكثر إمكانية. خاصة وقد تبيّن لي، أن الإشارات إلى الآيات الكتابية، وتحديداً تلك الآيات المعروفة جيداً عند اليهود والمسيحيين لأنها كانت تُرتّل أكثر من غيرها، هي أكثر مما اعتُقِد بوجوده سابقاً. ثم باعتمادنا أساساً على شفالي ـ نولدكه، قمنا بذكر الحقبة التي نزلت فيها الآية التي نبحث في دراستها وفق علم الدين المقارن، وهو ما ساعدنا على ترتيب تطوّر كل تصوّر على حدة.

يتناول القسم الثالث والأخير من كل فصل، باعتماد المادة القرآنية محط البحث، مجموع الحكايا ككل، منذ بداياتها المكية الأولى حتى آخر الزمن المدني. وهكذا تتبدّى لنا صورة جديدة حول التركيب الإجمالي للتصورات الإفرادية الواردة في كل آية على حدة. فمثلاً، حين يتحدّث القرآن عن النجوم، «التي تسبح كل

واحدة منها في فلكها»، يتذكّر فلك نوح، فيأخذ في الحديث عنه، لينطلق بعد ذلك إلى الكلام عن السفن أيضاً. وعندما يذكر الأشجار التي تعطي الأرض ثمارها، يستذكر القرآن شجرة سيناء ويشير إليها. أما حين يتحدّث عن «الأوزار» التي سيحملها الآثمون يوم القيامة، فهو يستذكر قصص العقاب التي تتضمّن مقولات مشابهة، ليبدأ الكلام عن الذين بنوا برج بابل.

من أجل البحث في مقارنة الحكايا، يبدو أن أخذ اللغة المتداولة في القرآن بعين الاعتبار، مسألة هامة أيضاً. فقد تبيّن لنا أن ما يعنيه القرآن من حديث في الزمن المكي قد يعني غيره في الزمن المدني. ومن أجل البحث في أصل أسلوب التعبير، تحتلّ دراسة اللغة المتداولة أهمية كبيرة. وهكذا يمكننا الاعتقاد، أن يوسف، في القرآن، وهو يقول: «معاذ الله إن ربي أحسن مثواي»، وهي الكلمات التي تفوّه بها أمام إغواء زوج فوطيفار، إنما كان يشير إلى مكانته في بيت الرجل. لكن إذا ما عرفنا أن القرآن في ذلك الزمن كان يطلق على موضع الجنة والجحيم، أي الآخرة، اسم «مثوى» العربي، يمكننا أن نفترض، أن يوسف أراد بذلك أن يقول، إنه لا يريد أن يعرّض للخطر سلامته في الآخرة.

بسبب كثرة المواد التي كان علي أن أطلع عليها من أجل هذا البحث، لم يكن باستطاعتي معرفة كل شيء حتماً. وكي ينتهي العمل أخيراً، كان لا بد أن أنتهي من الجمع فلا أجعل المادة تنمو إلى اللانهاية. وهنا لا بد أن أشكر على نحو خاص السيد البروفسور د. هانيمان على ملاحظاته القيمة، كذلك أشكر أيضاً كلّ الذين لفتوا نظري إلى مصادر لم آخذها بعين الاعتبار وساهموا بالتالي في إيضاح التأثيرات، التي أدّت إلى ظهور ديانة جديدة.

تموز ـ يوليو ١٩٣١

هاينريش شباير

خَلْق العالم

التصوّر القرآني

خَلَقَ الله السماوات والأرض، وما بينهما، في ستة أيام. لم يجعل الخلق عبثاً، بل «بالحق» و«إلى أجل مسمّى». استكملت السماء والأرض في يومين. وقد نشأتا، من مادة أولية، والتي فتقها الله. من الدخان تكوّنت السماوات السبع المتوضعة واحدة فوق الأخرى. لكل سماء أمرها الخاص. وهكذا ففي السماء السابعة يوجد العرش الإلهي، لكن في السماء الدنيا توضع «الأنوار» زينة للعالم. وهنالك تُطرد الشياطين، التي تريد الإنصات إلى مجلس الشورى الإلهي، بشهب نارية. يمسك الله السماء، التي تقف دون أعمدة، حتى لا تقع على الأرض. لقد صنع الخالق الشمس «ضياء» والقمر «نوراً». وقدّر الله للقمر «منازل»، حتى يستطيع الإنسان حساب دورة الزمن على أساسها. وتفيد النجوم للهداية في الظلمات في البر والبحر. ومنذ خلق العالم حُدِّد عدد الأشهر.

يمسح الله نور النهار ويأتي بالليل عوضاً عنه. وهكذا فالنهار والليل «آيتان» لله، واللذان يتناوبان بشكل مستديم. في أيام أربعة أقام الله الأرض مع الجبال،

المصادر

«عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام»

رغم أنّ تصوّر عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام كان منتشراً بين اليهود والمسيحيين، إلاّ أنه لا يذكر إلا بشكل قليل نسبياً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي، حيث لا نجده خارج سفر التكوين (الإصحاح الأول وما بعد: [«يوم سادس. وهكذا أُكملت السموات والأرض وجميع قواتها. وانتهى الله في اليوم السابع من عمله الذي عمله» ١: ٣٢ - ٢: ١ - ٢])، إلاّ في سفر الخروج (٢٠: ١١ [«لأنّ الرب في ستة أيام خلق السموات والأرض والبحر وكل ما فيها»]؛ ٣١: ١٧: [«لأنه في ستة أيام صنع الرب السموات والأرض»]). ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن عدد أيام الخلق لا يظهر في العهد الجديد. عن أيام الخلق الستة يتحدّث أيضاً «سفر اليوبيل»[1] (٢ وما بعد؛ قارن بشكل خاص ٢: ٢٥)، و« ٤ عزرا»[2] (٦: ٣٨ وما بعد). كذلك يركّز فيلو على معنى الرقم ستة[3]، في حين يشير يوسيفوس[4] إلى موسى حين يذكر عمل الأيام الستة. لكن الأدب اليهودي والمسيحي المتأخر يتحدّث كثيراً عن أيام الخلق الستة؛ من ذلك، مثلاً: سنهدرين

(1) Kautzsch II, S. 14 f.
(2) Kautzsch II, S. 36 f.
(3) De opificio mundi, § 13, ed L. Cohn.
(4) Ant. I, 1, 1.

١٧ آ وأفراهاط[*]، حيث تشير الأيام الستة إلى ست حقب تتألف كل منها من ألف سنة[*].

يذكر القرآن أيام العمل الستة ٧: ٥٤: (٣ مك) «إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام». قارن: (١٠: ٣) (٣ مك) [«إن ربّكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام»]؛ (١١: ٧) (٣ مك) «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام»؛ (٢٥: ٥٩) (٢ مك) [«الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام»]؛ (٣٢: ٤) (٣ مك): [«الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام»]. لكن الله لم يخلق السموات والأرض بقصد اللعب (٤٤: ٣٨) (٢ مك): «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين». (قارن (٢١: ١٦) (٢ مك): [«وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين»]). كذلك فهو لم يخلقهم بلا غاية: (٣٨: ٢٧) (٢ مك): «وما خلقنا... باطلاً»، كما كان يقول غير المؤمنين، بل «بالحق وأجل مسمّى» (٣٠: ٨).

على نحو مشابه، يعلّم راب (حاغيغاه ١٢ آ) :

בעשרה דברים נברא העולם: בחכמה ובתבונה
ובדעת בכח ובגערה ובגבורה בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים

«بعشرة أشياء خُلِق العالم: بالحكمة وبالفطنة وبالقوة، بالمعرفة وبالتهديد وبالشدة، بالعدل وبالحق وبالشفقة وبالرحمة». كذلك فإن «خروج رابياه» يوضح هدف الخلق (١٧: ١)، فيقول:

---

(5) Brief des Georg, ed. Wright, 1889, S. 27f

[*] إضافة من المترجمين: [«سوف يستمر العالم ستة آلاف سنة، كانت الألفان الأوليان عماء وكانت الألفان الثانيتان ألفي التوراة، والألفان الثالثتان هما زمن المسيح»].

أنظر: التلمود البابلي، رسالة عبد الأوثان، دار الخشور، دمشق، ط١، ١٩٩١، ترجمة نبيل فياض، ص٤٥.

כל מה שברא הקב״ה בששת ימי

בראשית לא ברא אלא לכבודו ולעשות רצונו

«كل ما خلقه الله في أيام الخلق الستة، لم يجعله إلا لعزته، ولم يعمله إلا بإرادته». إلى «سفر الأمثال» (١٦: ٤) [«الرب صنع كل شيء لغايته»] يشير حكماء اليهود، وهو ما تفسِّره «اليوما» (٣٨ آ)، بالقول:

כל מה שברא הקב״ה לכבודו בראו

«كل ما خلقه الله، خلقه لمجده». وتشهد «شابات» (٧٧ ب) على أن الله لم يخلق شيئاً عبثاً (باطلاً = لبطلاه לבטלה)، فتقول:

כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה

«كل ما خلقه الله في عالمه لم يخلق باطلاً».

لقد خُلِقَ العالم بحسب القرآن «إلى أجل[٦] مسمى»، حيث «أجل»، التي ترد في القرآن بمعنى «موعد» أو «عهد»، تحمل معنى مشابهاً لعبارات مثل:

(٦) ترد «أجل» في (٧١: ٤) (٢مك): [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»] بمعنى «موعد»، يمهله الله للآثمين حتى يتوبوا عن ذنوبهم. وبهذا المعنى ترد أيضاً أثناء الحقبة المكية الثالثة (١٤: ١٠) [«ويؤخركم إلى أجل مسمى»]؛ (١٦: ٦١): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]؛ (٣٥: ٤٥): [«يؤخرهم إلى أجل مسمى»]. يمتع الله بالناس إلى أجل مسمى (١١: ٣): [«يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّى»]، والذين يظهر تدبير عملهم أن كل شيء يجري إلى أجل (هدف) محدد (١٣: ٢): [«كل يجري لأجل مسمّى»]؛ (٣١: ٢٩): [«كل يجري إلى أجل مسمى»]؛ (٣٥: ١٣): [«كل يجري لأجل مسمى»]؛ (٣٩: ٥): [«كل يجري لأجل مسمى»]. تطوّر الإنسان في رحم أمه يجري وفق آجال محددة: (٢٢: ٥): [«نقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى»]؛ (٤٠: ٦٧): [«ولتبلغوا أجلاً مسمى»]. الأجل المسمى هو أيضاً يوم القيامة، الذي لا يستطيع محمد استعجاله، كما يرغب الناس (٢٩: ٥٣): [«ولولا أجل مسمى»]. لكل أجل كتابه المحدد («لكل أجل كتاب» (١٣: ٣٨)). في الزمن المديني تظهر هذه الكلمة في سياق كتابة الديون (٢: ٢٨٢): [«إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه»]. رجال محمد الفاترون، الذين يدعون إلى الجهاد، يسألون لماذا لا يمهلهم الله إلى أجل قريب (٤: ٧٧): [«لولا أخرتنا إلى أجل قريب»]. وحيوانات ⇐ ⇐

קץ הימין نهايـة الأيـام، exitus saeculi: نهايـة القـرن؛ consumatio dierum: استهلاك الأيام، الخ. (قارن: دانيال ١٢: ١٣: [«ستستـريح وتقـوم لنيل نصيبك في نهاية الأيام»]؛ صعود موسى ١: ١٨؛ سفر باروخ الأول ٢٧: ١٥). وفي «عبودا زارا» (٦١: ب) ترد « קצין » كوصف «لأجـل زمـني» وفي «بابا مصيعا» (٦٧ب) تأتي بمعنى لحظة زمن محدّدة. أما « קץ » فتشير إلى «نهايـة» أو «أجل» بالمعنى الإسكاتولوجي للكلمة، كمـا في «حبقـوق» (٢: ٣): [«تصبـو إلى أجلها ولا تكـذب»]؛ دانيـال (٨: ١٧): [«إن الرؤيـا لوقـت المنتهـى»]؛ (٩: ٢٦): [«وإلى النهاية يكون ما قضي من القتـال والتخريـب»]؛ (١١: ٢٧): [«لأن النهاية في الميعـاد»]؛ (٣٥): [«إلى وقـت النهايـة لأنـه يبقـى زمـان إلى الميعـاد»]؛ (٤٠): [«وفي وقت النهاية»]، على سبيل المثال، وكما في «ميغيلا ٣ آ» كنمـوذج لمواضع كثيرة من التلمود. لقد توقف «حاسبو (محسوب بأشكال مختلفـة) الزمن المسياني» (מחשבי קצין) [«حساب النهاية»] عن حساباتهم أخيراً ــ جزئيـاً على الأقل ـ لأن المواعيد التي حسبوها كانت تفوت واحد بعد الآخر (أنظر: سـانهدرين ٧٩ ب: כלו כל הקצין [«نهاية كـل الحـالات»]) ـ وهكـذا يمكــن القـول إن التصوّر القرآني لأيام العمل الستة يتقاطع مع مثيلـه عند اليهـود، وعنـد المسيحيين أيضاً.

الأضاحي ينتفع بها على نحو حر إلى أجل مسـمى (٢٢: ٣٣): [«لكـم فيهـا منـافع إلى أجـل مسـمّى»].

قارن الآن: ك. آرنس، محمد كموسس دين، ص٨٠:

K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 19, 1935, S. 80.

هيئة الخلق البابلية

«أو لم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً[7]. ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي» (٢١: ٣٠) (٢. مك).

إن هيئة الخلق البابلية القديمة التي تتحدّث عن فتق وحش أصلي موجود منذ الأزل، مقحمة أيضاً عند اليهود والمسيحيين. وهذه القصة محفوظة عند اليهود في صيغة باهتة (تكوين راباه ٦٨: ٢٠)[8]. كذلك فإن «سفر أخنوخ» المسيحي يلمّح إلى هذه الهيئة، حيث يقول «إن صنماً كبيراً للغاية انفجر متحطماً، فتولّد منه كل شيء مرئي»[9]. يتحدّث فيلو عن λογος τομευς [«اللوغوس المتقسم»][10]، الذي وظيفته استدعاء المتناقضات[11] التي لا حصر لها من مادة العالم الأصلية التي لا شكل لها[12]. هذا اللوغوس ـ بالعربية: أمر = מאמרא مامرا[13] ـ كما تقدّمه الآية (٦٥: ١٢): [«إنّ الله

---

(٧) لا ترد «رتق» إلا في هذا الموضع.

(٨) من أجل التصوّر، قارن:

Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis, Göttingen 1907, S. 246 Anm 1.

(٩) أنظر:

AGGW, Phil-Hist. KL., 1897, S. 25

من أجل وجود هذه الهيئة عند الفرس، قارن: Bousset, Hauptprobleme, S. 246 f.

(10) Siegfried, Philo von Alexandria, Jena, 1875, S. 227 f, 230

(١١) من أجل λογος τομευς ؛ قارن:

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, I, 207; 223; II, 39; 220

(١٢) قارن: أغسطينوس، الاعترافات، (٨: ١٢):

«Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi»

(١٣) من أجل القول إن מאמרא = لوغوس، أنظر: ⇐

الذي خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن»]؛ يشغل وظيفة التنزّل بين السموات السبع والأرضين السبع وهكذا بحيث يتشكّل الخلق. وتذكر «حكمة سليمان» (١٨: ١٥)، أنّ اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: [«هجمت كلمتك القديرة من السماء... في وسط الأرض»]. أما الليتورجيا المندائية[١٤] فتحدّث عن فتق في قبّة السماء بوساطة اللوغوس، أدّى إلى فصل النور عن الظلمة، الخير عن الشر، والحياة عن الموت[١٥]. كما يدّعي سفر «سيبلين» المسيحي أيضاً، أن اللوغوس هو خالق كل شيء[١٦].

وهكذا فالتصوّر القرآني عن فتق في المادة الأولى بهدف الخلق يتقاطع مع تصوّر مسيحي مماثل.

في القرآن، تنشأ الحيوانات (٢٤: ٤٥): [«خلق كل دابة من الماء»] والبشر (٢٥: ٥٤) [«هو الذي خلق من الماء بشراً»] من الماء، حيث الإشارة من بعيد إلى الآية المذكورة آنفاً والتي تردّ كل كائن حي إلى الماء («وجعلنا من الماء كل شيء حي»). أما الآيات (٧: ٥٧): [«أنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات»]؛ (٢٢: ٥): [«وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج»]؛ (٣٢: ٢٧): [«أو لم يروا أنّا نسوق الماء إلى الأرض الجرز

Reitzenstein - Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und ⇒ Griechenland, S. 318.

من أجل «أمر» قارن:

Horovitz, Jewish proper names and Derivatives in the Koran; Hebrew Union College Annual, 1925, S. 188.
Eickmann, Die Angelologie und Dämonologie des Koran, 1908, S. 17.

(١٤) المندائيون: طائفة غنوصية تمارس التعميد وتنتظر خلاصاً من مملكة النور. أنظر:

Duden, Fremdwörterbuch, 5, Bibiliographisches Institut. Mannheim, Wien - Zürich, Dudenverlag (المرجان)

(15) ed. Lidzbarski, Berlin, 1920, S. 128.
(16) Hennecke, Neutest. Apokr. S. 402.

فتخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم»]؛ و(٤١: ٣٩): [«ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت»] فتظهر بوضوح أن الخلق من الماء هو إشارة إلى تلقيح الأرض بالماء. وبما أن الكائن البشري خُلِق من الماء، فعملية التناسل الطبيعية جاءت أيضاً من الماء، وذلك بحسب (٧٧: ٢٠ ــ ٢٣): [«ألم نخلقكم من ماء مهين. فجعلناه في قرار مكين. إلى قدر معلوم. فقدّرنا فنعم القادرون»]. يرى هرشفليد[١٧] أن مسألة ولادة الحيوانات من الماء تتقاطع، بفهم خاص، مع الآيتين (١: ٢٠ ـ ٢١) من سفر التكوين: [«وقال الله: لتعجّ الماء عجاً من ذوات أنفس حية، ولتكن طيور تطير فوق الماء، على وجه جلد السماء، فخلق الله الحيتان العظام، وكل متحرّك من كل ذي نفس حية، عجّت به المياه بحسب أصنافه، وكل طائر ذي جناح بحسب أصنافه»]. على كل حال، غالباً ما نجد في الكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي تصوراً عن الخلق الأصلي من الماء. فرسالة بطرس الثانية (٣: ٥)، تجعل الأرض تنشأ عن الماء[١٨]: [«وأرض خرجت من الماء وقائمة بالماء»]. كذلك فإن فيلو[١٩] يلمّح إلى هذا التصوّر؛ أما ٤ عزرا[٢٠] فتقول موضحة: «هذا ما كان، فالماء الأبكم والفاقد للحياة أمر مخلوقات ذات أرواح، وذلك بحسب أمرك». وفي شرح أفرام السرياني[٢١] للتكوين (١: ٢٠) نجد أن السمك، وحوش البحر والتنانين نتجت كلها عن الماء. كذلك فهذا المفسّر الكتابي[٢٢] يشرح هو ذاته (تث ٢: ١٩)، كما يلي: «ثم جُعل معروفاً... أن كل الحيوانات الزاحفة أو التي تدبّ على أربعة والطيور كلها أُنتجت من الماء والأرض». من أجل التوسع في الموضوع، أنظر أيضاً: أغسطينوس، مدينة الله

(17) Jüdische Elemente im Koran, 1878, S. 14.

(١٨) قارن: Grimme, Mohammed, II, S. 174.

(19) Siegfried, S. 230 - 231.
(20) Kautzsch II, 367.
(21) Opp. I, 18, A
(22) Opp. I. 24, A

(٢٠: ١٨): «Latet enum illos hoc volentes, quia cael ierant olim et terra de aqua, et per aquam constiu dei verbo...» [«معنى أنه لو يخفى عليهم، أولئك الذين يتوقون إلى ذلك، فهو لأن السماء والأرض خلقتا من الماء وعبر الماء في الأزمنة القديمة، بكلمة الله...»]. قارن: التلمود الأورشليمي، حاغيغاه II، ١، ٧٧ب: בתחלה היה העולם מים במים

«في البداية كان العالم ماءً في ماء». التعبير ذاته يتكرّر في تلك رابـاه (٥: ٢)؛ خـر، رابـاه (١٥: ٨؛ ٥٠: ١) وعد، رأباه (١٩: ٤): בר קפרא אמרמרקק שבים נבראו «قال بار قبارا: خُلِقت (الطيور) من مواضع ضحلة (الطين) في اليم». قارن: حولين ٢٧ ب. ويذكر براندت[٢٣] تفاصيل أخرى، حيث يتحدّث عن السامبساثيين Sampsäer الذين اعتقدوا أن الماء إله فأعادوا كل الحياة إليه.

إذن: لقد انتشر في الشرق كلّه الاعتقاد بأن الحياة جاءت من الماء. وهو موجود بالتالي عند اليهود، المسيحيين، الجماعات الغنوصية والمسلمين أيضاً.

تجهيز الأرض

«وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين... وفي الأرض قطع متجاورات وجنّات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضّل بعضها على بعض» (١٣: ٣ ـ ٤) (٣مك). قارن: (١٥: ١٩) (٢ مك): [«والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون»]. يُعَلّل خلق الجبال في الآية (١٦: ١٥) (٣مك)، كما يلي: «وألقى في الأرض رواسي (جبالاً) أن تميد بكم». قارن أيضاً الآيات: (٥٥: ١٠ ـ ١٢) (١ مك): [«والأرض وضعها للأنام. فيها فاكهة

---

(23) Brandt, Elchasai, S. 106 f.

والنخل ذات الأكمام. والحب ذو العصف والريحان»]؛ (٧١: ١٩ ــ ٢٠) (٢ ملك): [«والله جعل لكم الأرض بساطاً لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً»]؛ (٧٧: ٢٧) (١ ملك): [«وجعلنا فيها رواسي شامخات»]؛ (٧٨: ٦ - ٧) (١ملك): [«ألم نجعل الأرض مهاداً. والجبال أوتاداً»]؛ و(٧٩: ٣٠ - ٣٢) (١ ملك): [«والأرض بعد ذلك دحاها. أخرج منها ماءها ومرعاها. والجبال أرساها»]، حيث تسمّى الجبال والأرض وسيلة لحياة الإنسان وحياة أنعامه: «متعة لكم ولأنعامكم». قارن أيضاً، الآيات (٢١: ٣١) (٢ملك): [«وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلهم يهتدون»]؛ (٢٧: ٦١) (٢ ملك): [«أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً له»]؛ (٣١: ١٠) (٣ ملك): [«ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة»]؛ (٥٠: ٧) (٢ملك): [«والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج»]؛ (٥١: ٤٨) (١ملك): [«والأرض فرشناها فنعم الماهدون»]، حيث جعل الله الأرض منبسطة وجهّزها بوديان، بجارٍ للمياه، وحيوانات. لقد نتجت الخضرة الوفيرة عن المطر المخصب؛ أنظر (٢٧: ٦٠) (٢ ملك): «أمن خلقَ السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة، ما كان لكم أن تنبتوا شجرها». أنظر: (٢٥: ٤٨ ــ ٤٩) (٢ ملك): [«وأنزلنا من السماء ماء طهوراً[٢٤] لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسيّ كثيراً»]؛ و(٤٣: ١١) (٢ملك): [«والذي نزّل من السماء ماء بقدرٍ فأنشرنا به بلدة ميتاً»]. كذلك خلق الله في البحر منافع للبشر؛ أنظر (١٦: ١٤) (٣ملك): «وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله».

(٢٤) التعبير الاصطلاحي في هذا الموضع هو «ماء طهوراً»: «وأنزلنا من السماء ماء طهوراً» = מים טהורים (مايم طهوريم) (حز ٣٦: ٢٥): [«أرش عليكم ماء طاهراً»]، وبذكرنا أصله باستعماله العبادي الديني.

. يعرف الأدب اليهودي والمسيحي أيضاً، مثل هذا الوصف للطبيعة وأوصافاً مشابهة أخرى؛ من ذلك، مثلاً، فيلو[٢٥]: «ثم يبدأ [ا لله] بتجهيز الأرض. فيأمرها أن تحمل عشباً وحبوباً وأن تغل أنواع الأعشاب والحقول العلفية، وذلك كطعام للإنسان وعلف للحيوان. وهو أيضاً يجعل كل الأشجار تنبت؛ لا يترك شيئاً وحده، لا النوع الذي يتربى في البرية ولا النوع الذي يدعى داجناً (نبيلاً). كان هذا كله، مثمراً من بدايته الأولى، بعكس نوع النمو الحالي وطريقته». قارن أيضاً: أفراهاط، الترتيلة ١٤[٢٦]: «عظيمة هي أعمال ا لله، وعميقة ومدهشة أفكاره؛ فهو يعلّق السماء دون دعائم ويرسي الأرض دون أعمدة؛ وهو يجمع الماء في البحار ويقفل على الريح والعواصف في حجرات بأمر إرادته. وهو الذي مدَّ الأراضي في البرازخ، ليفصل بين ماء وماء؛ وهو الذي يفصل اليابسة عن البحار ويسرج الأنوار في قبّة السماء؛ ويرفع الجبال على الأرض، ويفصل النهار عن الليل والنور عن الظلام والصيف عن الشتاء؛ وهو الذي يجمع الرمل مع بعضه ليقسم بين البحار ويجمع البحار مع بعضها ليشكّل المحيط، والأمواج المتلاطمة لا تتجاوز الحدود. الشمس تتلقل دون أقدام، وتجري متناوبة مع القمر، والسحاب يسرع دون أجنحة، والريح تهب دون جناح، والمياه تجري دون نَفَس. الأرض معلّقة على الماء، والماء متجمّع في الأسس.. قوية هي حيوانات البحر ومدهشة تلك الوحوش العظيمة التي تعيش فيه». للمقارنة: أنظر أيضاً وصف الطبيعة في اعترافات أغسطينوس (١٣: ٣٢). كذلك فالأدب التلمودي ـ المدراشي يصف الطبيعة على نحو مشابه. أنظر: حاغيغاه (١٢ آ؛ ب)؛ خر، راباه (١٥: ٢٢وما بعد). وكما خُلِق البحر والحيوانات في القرآن لمنفعة الإنسان[٢٧] (١٦: ٥): [«والأنعام خلقها لكم فيها

---

(25) De opif. mundi § 40, ed. Cohn.
(26) Wright, S. 278.
(٢٧) تقول تعاليم ثيوفيلوس Theophilus أيضاً، إن البحر حيّز بشأن الفوائد التي يأملها الناس منه. أنظر: Ad Autolycum II, 11

دفء ومنافع ومنها تأكلون»]؛ (١٦: ٦ - ٩): [«وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق النفس... والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة... وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر»]، كذلك هي الأشجار في تلك، راباه (١٣: ٢):

כל האילנות להנאתן של בריות נבראו

«كل الأشجار مخلوقة لمنفعة الخلائق». وقد أشار غولدتسيهر[٢٨]، إلى أن الجبال مذكورة أيضاً على نحو خاص في الكتابات الهاغادية. أنظر: تلك، راباه (٣: ١١). إضافة إلى الأدب المابعد كتابي، لا بد أيضاً من استخدام المزامير للمقارنة مع وصف الطبيعة في القرآن. فالمزمور (١٠٤: ٨ – ١٠)، يصف الجبال بطريقة مشابهة لوصفها في القرآن: [«تعلو (المياه) الجبال وتنزل إلى الأودية، إلى الوضع الذي حدّدت لها. جعلت لها حدّاً لا تتجاوزه، فلا تعود تغطّي وجه الأرض. أنت مفجّر العيون في الوهاد، تسيل بين الجبال»]. ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن المزامير لعبت باستمرار دوراً كبيراً في الليتورجيا وكانت معروفة عند اليهود والمسيحيين عبر قراءاتها التي كانت تُردد بتكرار منتظم. كذلك، فاللوحة التي رسمها القرآن للطبيعة، متأثرة أيضاً بالانطباع الذي تركته عليها الأمور المحيطة. مع هذا، فوصف الطبيعة الذي يقدّمه القرآن هنا، يبدو أنه يتوافق مع التمثيلات المسيحية للطبيعة أكثر من مثيلاتها في الكتاب المقدّس اليهودي. كذلك فإن أعمال فيلو، التي تقدّم وصفاً للطبيعة مشابهاً لوصفها القرآني، كان المسيحيون قد قرأوها في القرن الثاني، كما وردت في كتالوغ[٢٩] الكتّاب المسيحيين وكان لها أثر عظيم على الأعمال التفسيرية لآباء الكنيسة. لكن أعمال فيلو لم تلعب أي دور في الكتابات المدراشية التلمودية.

---

(28) Die Sabbatinstitution in Islam, Gedenkbuch für D. Kaufmann, 1900, S. 2, Anm 1

قارن أيضاً:

Aptowitzer, Arabisch - jüdische Schöpfungstheorien, Hebrew Union College Annual, 1929, S. 245.

(٢٩) قارن هنا:

Exkurs von A. Harnack, Geschichte d. altchristl. Literatur, 1893, Bd. I, S. 58 f.

.ثمة موضع قرآني آخر جدير بالذكر، ينتمي إلى هذا العرض: «وجعل فيها (الأرض) رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر أقواتها في أربعة أيام سواء للداخلين» (٤١: ١٠). ومن الآيتين (٤١: ٩، ١٢) يمكن أن نفهم أن الأرض قُدّرت فيها أقواتها في أربعة ايام. تقول الأولى: «خلق الأرض في يومين»؛ وتقول الثانية:«فقضاهن سبع سماوات في يومين». لقد اعتُقِد إذاً أن السموات والأرض خُلِقتا في يومين، في حين جُهِزت الأرض في أيام الخلق الأربعة الباقية. لكن ثمة حقيقة تبرز للعيان هنا، تقول إن الآية ١١ [«ثم استوى إلى السماء وهي دخان»] تتضمن كلمة (ثم)، وباستطاعة المرء بالتالي أن يوافق غايغر[٣٠] على الرأي القائل، إن أيام الخلق هي: إثنان للأرض (٩)، أربعة ايام لتجهيز الأرض (١٠)، ويومان آخران لخلق السماء (١١ - ١٢). لكن هذا غير محتمل أيضاً. فثمة مواضع أخرى في القرآن (٧: ٥٤): [«خلق السموات والأرض في ستة أيام»]؛ (١٠: ٣): [«خلق السموات والأرض في ستة أيام»]؛ (١١: ٧): [«خلق السموات والأرض في ستة أيام»]؛ (٢٥: ٥٩): [خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام»]؛ (٣٢: ٤): [«خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام»]؛ (٥٠: ٣٨): [«خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام»]؛ (٥٧: ٤): [«خلق السموات والأرض في ستة أيام»] تحكي بوضوح للغاية، عن أيام خلق ستة، ومن غير المحتمل أن المعني هنا ثمانية. وهكذا لا يجب النظر إلى «ثم» المذكورة في الآية ١١ كأكثر من تعبير عرضي، والذي غالباً ما نجده في مقاطع أخرى من القرآن. لكن ربما سُمعت القصة اليهودية التي تقول، إن السماء والأرض خلقتا في اليوم الأول (حاغيغاه ١٢ آ)، وفي الوقت ذاته سُمِع أيضاً رأي الحاخامين القائل، إن

---

(30) S. 62.

عمل الخلق لليوم الأول اكتمل في اليوم الثاني (تـك، راباه ٤: ١). وبمزج الرأيين معاً، يمكن الوصول إلى الرأي القائل، إن السماء والأرض خلقتا في يومين.

في الآية (٢٤: ٤٥) (مد): [«والله خلق كل دابّة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم من يمشي على أربعة»] نجد أن كل دابة قد خُلِقت من الماء، سواء تلك التي تمشي على بطنها أو على رجلين أو على أربعة. وهي تستخدم لمنفعة البشر. أنظر: (١٦: ٥ ـ ٨) (٣مك): «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم من بلد إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس... والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة». قارن: (٤٣: ١٢ ـ ١٣) (٢مك)، حيث يقال إن الله خلق كل الأنواع: «الذي خلق الأزواج كلها». أنظر أيضاً: «٣٦: ٣٦) (٢مك): [«الذي خلق الأزواج كلها»]؛ و(٥١: ٤٩) (١مك): [«من كل شيء خلقنا زوجين»]. هذه الجمل تذكّر هيرشفيلد[٣١] بالمزمور (٩: ١٤، ٢١ ـ ٢٣) [«جعلتَ لها [المياه] حدّاً لا تجاوزه، فلا تعود تغطي وجه الأرض... تنبت للبهائم كلأً، ولخدمة البشر خضراً.. تزأر الأشبال في طلب الفريسة، والتماس طعامها من الله. تشرق الشمس فتنسحب، وفي مآويها تربض»] حيث يؤخذ كل شيء بعين الاعتبار، إذ يعدّ هذا المزمور الحيوانات البريّة ايضاً، في حين لا يسمّي القرآن سوى الداجنة. كذلك فهو يأمر أن يكون الإنسان حاكم الحيوانات؛ قارن (٣٦: ٧١ ـ ٧٢): «أولم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون. وذللناها لهم...». قارن: تك (١: ٢٨ ـ ٣٠): [«وباركهم الله [البشر] وقال لهم: إنموا واكثروا واملأوا الأرض واخضعوها. وتسلّطوا على أسماك البحر وطيور

---

(31) Beiträge zur Erklärung des Koran, Leipzig, 1886, S. 30 f.

السماء، وكل حيوان يدبّ على الأرض. وقال الله: ها قد أعطيتكم كل عشب، يخرج بزراً على وجه الأرض كلها، وكل شجر فيه ثمر، يخرج بزراً يكون لكم طعاماً. ولجميع وحوش الأرض وجميع طيور السماء، وجميع ما يدبّ على الأرض، مما فيه نفس حية، أعطيت كل عشب أخضر مأكلاً»].

من ناحية أخرى، فقد خلق الله «المائين الأصليين» أيضاً لأجل البشر؛ أنظر (٣٥: ١٢): «وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه، وهذا ملح أجاج. ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها».

يفصل الماءان عن بعضهما ببرزخ؛ أنظر (٢٥: ٥٣): «وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً». قارن: (٢٧: ٦١): [«وجعل بين البحرين حاجزاً»]. كذلك فالمزمور (١٠٤: ٨ ـ ٩)، يتحدّث أيضاً عن الحاجز الذي يحجز البحر: [«تعلو [المياه] الجبال وتنزل إلى الأودية، إلى الموضع الذي حدّدت لها. جعلت لها حدّاً لا تجاوزه، فلا تعود تغطي وجه الأرض»]. من ناحية أخرى، يميّز فيلو[32] بين المائين العذب والمالح: «إنه يفصل الماء العذب والقابل للشرب عن ماء البحر، فيحسبه مع الأرض وينظر إليه كجزء من الأرض، لا من البحر (والحقيقة أنه كذلك)، وللأسباب المذكورة آنفاً، تتماسك الأرض عبر الصفات العذبة (للماء) كما لو أنه رباط محكم».

كذلك، تقول تعنيت (٩ب)، أيضاً:

תניא ר' אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה. שנ': ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. אמר לו ר' יהושע: והלא מימי אוקיינוס מלוחים הם? אמר לו: מסתקן בעבים

«يُعلّم: يقول ح. اليعيزر: العالم كلّه يشرب من مياه المحيطات. لأنه يقال: وبخار صعد من الأرض ليسقي كل سطحها وأراضيها (تك ٢: ٦). فيقول له ح

(32) De opif mundi § 131, ed. Cohn.

يهوشوا: لكن أليس ماء المحيطات مالحاً؟ فيجيب: أصبح عذباً في السحاب». قارن: جامعة رابّاه (I: ١٣)؛ تكوين رابّاه (١٣: ٩ ـ ١٠). ويفسّر افرام السرياني تك ١: ٢[٣٣]؛ ١: ٦[٣٤]؛ ١: ٩[٣٥]، بالقول إن الماء الأصلي لم يكن مالحاً، وإن الماء الأعلى عذب، وإن المائين منفصلان كل عن الآخر.

لقد قامت حاغايغاه الأورشليمية (II، ١، ١٧ آ)؛ حاغيغاه (١٥ آ)، وتك. رابّاه (٢: ٦) بتقديم حسابات حول طوْل الحاجز الذي يفصل المياه العليا عن المياه السفلى وعرضه. وفي تك. رابّاه (٤: ٤)، نلاحظ بوضوح أنه لا يمكن اختلاط المائين بعضهما ببعض: אינן מתערבין «ليسا مختلطين». وبرأي ح. ليفي، (تك. رابّاه ١٣: ١٤)، فإن المياه العليا مذكرة، والدنيا مؤنثة. ومن مدراش أكثر حداثة، هو بركه ح. اليعيزر، الفصل الخامس، نقتبس الفقرة التالية.

כל הנהרות כשם שהם
מהלכין על הארץ הם טובים וברוכים ומתוקים. ויש מתן הנייה
לעולם. נכנסו לים הם מאורים רעים ומרורים ואין מתן הנייה לעולם

«كل المياه، حين تسير على الأرض، تكون جميلة، مباركة، عذبة ومفيدة للعالم، لكن حين تصبّ في البحر، تصبح ملعونة، تافهة، مرة، وغير مفيدة للعالم».

إذن: يمكن إثبات تصوّر للمائين الأصليين عند اليهود والمسيحيين.

---

(33) Opp. I. 6 F ff.

تك (١: ٢): «وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام».

(34) Opp, I, 13. E ff.

تك (١: ٦): «وقال الله: ليكن جَلَد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه».

(35) Opp, I, 15. Eff.

تك (١: ٩): «وقال الله: لتجتمع المياه التي تحت السماء في مكان واحد وليظهر اليبس».

إن وصف الطبيعة في الكتابات اليهودية والمسيحية ما بعد الكتابية مشتق غالباً من الآيات المزمورية، وهو يقلّد الأسلوب المزموري. ويمكن لواحدنا أن يقارن بهذا الصّدد تراتيل أفراهاط على نحو خاص. وسماع تلاوة مقاطع من المزامير، إضافة إلى أجزاء من تراتيل مسيحية شبيهة بها، ممكن جداً؛ وتقليدها غير مستبعد.

الله في القرآن (٤١: ١٠) [«وبارك فيها»] هو أيضاً مثل الإله في العهد القديم (تك ١: ٢٢) [«وباركها الله»]، بارك عمل خليقته.

خلق السماء

«ثم استوى (الله) إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً» (٤١: ١١ - ١٢) (٣مك). قارن (٢: ٢٩) (مد): [«ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات»]؛ (٢٣: ١٧، ٨٦) (٢مك): [«ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق»، «رب السموات السبع»]؛ (٦٥: ١٢) (٢مك): [«خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن»]. في (٧٨: ١٢) (٢مك) توصف السماء بأنها «سبعاً شداداً» وفي (٢٣: ١٧) «سبع طرائق». كذلك فقد خُلِقت السموات واحدة فوق الأخرى: «الذي خلق سبع سموات طباقاً» (٦٧: ٣)؛ أنظر أيضاً: (٧١: ١٥) (٢مك): [«خلق الله سبع سموات طباقاً»].

عن طريق الفرس[٣٦] أو الغنوص[٣٧]، وصلت الكواكب الإلهية البابلية السبعة، الممثلة رمزياً في أبواب المعبد[٣٨]، إلى اليهود والمسيحيين، كتصوّر لسماوات سبع.

---

(36) Bousset, Die Religion d. Judentums, 1906, S. 569. Kautzsch II, S. 121, Anm 1.
(37) Bousset, Hauptprobleme. 1907, S. 11 ff.
(38) Zimmern, Die Keilinschriften und des Alte Testament, S. 260 f; Jensen, Kosmologie, S. 163 ff; Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom, Ex oriente lux, Leipzig, 1906, S. 6.

وتتقاطع المبثات البابلية مع القرآن في مفهوم السبع سموات طباقاً، الذي يبدو مشابهاً لمفهوم «طوبوقاتي»[٣٩] البابلي. مع ذلك يظهر أن تصوّر السموات السبع وصل إلى اليهود في زمن قديم[٤٠]. فالتلمود يعرفه، لأنه ربما وجد دعماً لهذا التصوّر في مصطلح שמי שמים شمي شميم[٤١] (سماء السموات أو السماء السابعة)، أو لأنه رأى في المترادفات الكتابية العديدة برهاناً على المعلومة الشعبية القديمة[٤٢].

من آراء التلمود في هذا السياق، ما تقوله حاغيغاه (١٢ ب):

ר' לוי אמר שבעה. ואלו הן: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. וילון אינו משמש כלום, אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית ... רקיע שבו חמה ולבנה, כוכבים ומזלות קבועים ... שחקים שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים... זבול שבו ירושלים ובית המקדש ... מעון שבו כתות של מלאכי השרת שאומרות שירה ... ערבות ... שם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד. מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות

(٣٩) أنظر:

Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3 Aufl., S. 617, Note 2 und Wünsche, Salomos Thron, S. 5, Anm. 2.

(٤٠) في آبوت، د. ر. ن (طبعة Schechter) (٥٥ ب)، يعدّ ح. مئير السموات السبع. وربما أن بس. د. ح. كلعانا (١٠٤ ب) ترجع إلى مصدر أقدم، لأنها لا تعرف الاسم اللاتيني = Velum للسماء السابعة.

قارن من أجل المرجع:

Ginzberg, Die Haggada in der apokryphischen Literatur und bei den Kirchenvätern, MGWJ, 1898, S. 547, Anm. 5.

قارن أيضاً: زوهار (III: ٩ب):

בשעתא דברא קודשא בריך הוא עלמא ברא שבעה רקיען לעילא ברא שבעה ארעות לתתא שבעה ימים שבעה נהרות שבעה יומין שבעה שבועות שבעה שנים שבעה פעמים שבעה אלפי שנין ... וכלהו רקיען אלין על אלין כגלדי בצלים ...

«عندما خلق القدوس المبارك العالم، خلق فوق قبب سبع سموات، وتحت ٧ أرضين، ٧ بحار، ٧ أنهار، ٧ أيام (الأسبوع)، ٧ أسابيع، ٧ سنوات، ٧ أحقاب، و٧ آلاف سنة.. وتوضعت قبب السموات السبع كلها فوق بعضها مثل حراشف البصل».

(41) Geiger, S. 63.

(42) Ginzberg, Haggada, MGWJ, 1898, S. 548.

«قال ح ليفي: توجد سبع (سموات)، وهذه [السموات] هي: فيلون (= فيلوم)، رقعيا، شحقيم، زبول، معون، مكون، عربوت. لا تفيد فيلون في شيء، فهي تدخل في الصباح وتخرج في المساء وتجدّد كل يوم عمل الخلق... في رقعيا تُثبت الشمس، القمر، النجوم، والكواكب... في شحقيم توجد الطواحين التي تطحن المن للأبرار.. في معون توجد مجموعات الملائكة الخدم، الذين يسبّحون بحمد الله في الليل.. في عربوت يوجد الأوفانيم، السرافيم والأرواح المقدسة والملائكة الخدم والعرش الإلهي، أما في عربوت فيجلس الملك القدير الجليل على العرش». قارن: تثنية رابا (٢: ٢٣)[43].

من المفترض أن السموات السبع معروفة أيضاً في العهد الجديد: ٢ كو (١٢: ٢): [«اختطف إلى السماء الثالث»]؛ اف (٤: ١٠): [«صعد إلى ما فوق السموات كلّها»]. أما «أخنوخ السلافي» فقد تجوّل في السموات السبع، وحتى يستطيع دخول السماء السابعة حيث يجلس الله على العرش[44]، تلقى ثوباً سماوياً. ونجد أيضاً أشياء مشابهة لما سبق في الأدب الفارسي[45]. كذلك فإن «عهد الآباء الاثني عشر»[46]، الذي يبدو، بحسب معرفتنا، أنه عمل لأحد المسيحيين[47]، يقول: «اسمعوا الآن ما سنقوله عن السموات السبع. السفلى هي الأظلم، لأن هذه تكون ضد كل ظلم بشري. الثانية تحتوي النار، الثلج والجليد، المعدين لأجل يوم

(٤٣) من أجل التصوّر عند اليهود، قارن:

F. Weber, Jüd. Theologie, S. 162 ff.

(٤٤) أنظر: اخنوخ السلافي، ٢٢ ـ ٣٨؛ صعود اشعيا ٩: ٢.

قارن: Jolowicz, Die Hemmelfahrt u Vision de Proph. Jes. Leipzig, 1854, a. a. D.

(45) Kautzsch, II, 121, Anm. 1.

(46) (46) Kautzsch, II, 459.

(٤٧) حول الاقحامات المسيحية في «العهود» للعاد كتابتها مرات عديدة، قارن:

Aptowitzer, Pareipolotik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum, 1927, S. 88 f.

يصدر الرب أوامره، يوم القيامة. فيها توجد أرواح كل أولئك الذين يشهدون على الكفار. في الثالثة توجد قوات معسكر الجنود، التي تؤمر يوم القيامة، بالانتقام من أرواح الخاطئين والكذبة. لكن الذين في الرابعة التي فوق هذه مقدّسون. لأن في السماء التي فوق الجميع، توجد العظمة الكبيرة في قدس الأقداس، فهي أعلى من كل قداسة. في التي تتلوها توجد ملائكة وجه الرب، الذين يخدمون الرب ويتضرعون إليه من أجل كل خطأ للأبرار. وهم الذين يحضرون إلى الرب رائحة البخور والهدايا غير الملطخة بالدماء. في ما تحت ذلك يوجد الملائكة، الذين يحضرون لملائكة وجه الرب الإجابات. في التي تعقب ذلك، توجد العروش والقوات، وفيها تقدّم لله أناشيد التسبيح على الدوام»[48].

عن السموات السبع، يتحدّث أيضاً «باروخ الأبوكريفي»[49]، وكذلك «عهد ابراهيم»[50]. وإذا ما أردنا أن نستشهد بأحد آباء الكنيسة، بمكننا تقديم ايريناوس للمقارنة[51]: «septem quoque coelos fecisse, super quos demiurgum esse dicunt» «سبع سماوات صنعت يقال إن الخالق موجود فوقها».

في كل المواضع المذكورة آنفاً، كما في القرآن أيضاً (٤١: ١٢): «وأوحى في كل سماء أمرها»، يظهر بأن لكل سماء وظيفة. فبحسب تصوّر القرآن، نجد في السماء الدنيا مصابيح (٤١: ١٢): «وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح»؛ قارن (٣٧: ٦): [«إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب»]، (٦٧: ٥): [«ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين»]، والتي تتطابق مع مفهوم חלונות (نوافذ) التي تُزوّد[52] بها رقيعا في «بابا بترا» (٧٤ آ). وبحسب تعاليم القرآن

---

(48) Kautzsch, II, S. 466.
(49) übers. von Bonwetsch, NGGW, 1896, S. 94.
(50) übers. von Bonwetsch, 1897, S. 58.
(51) Adv. Haereses c. I, 9.

(٥٢) من أجل التصور اليهودي؛ قارن أيضاً:
Tarbiz, II, 2,3 ff בית המקדש של מעלה الهيكل العالي :Aptowitzer

(١٧: ١) [«سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا]، يبدو أن المسجد السماوي الذي أخذ إليه محمد ليلاً موجود في السماء العليا، حيث للملائكة يقدّمون خدماتهم (عبادة) لله[٥٣]، والتي توصف في (٧: ٢٠٦) [«يسبّحونه وله يسجدون»] «بالسجود»[٥٤]. أكثر من ذلك، يوصف شكل عبادتهم بأنه «تسبيح» (٣٩: ٧٥): [«وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبّحون بحمد ربهم»]؛ (٤٠: ٧): [«الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربهم»]؛ (٤١: ٣٨): [«الذين عند ربك يسبّحون له»]؛ (٤٢: ٥): [«الملائكة يسبّحون بحمد ربهم»]. كذلك فالآية (٤٠: ٧): [«الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا»] تشير إلى الصورة التي يقدّمها القرآن لما يحيط بالعرش الإلهي، حيث الملائكة المحيطون بالعرش الإلهي، يسبّحون بحمد الله، ويلتمسون الغفران للمؤمنين[٥٥]. في الوقت ذاته، السماء مزوّدة بحرس (حفظ). وتخبرنا (٣٧: ٦ ـ ١٠) عن الغاية من هؤلاء الحرس: «إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب. إلا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب». قارن: (١٥: ١٦ ـ ١٨): [«ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيناها للناظرين. وحفظناها من كل

---

(٥٣) قارن أيضاً: Tarbiz, II, 2,5 ff. العمل الديني في الهيكل העבודה בבית המקדש של מעלה.
العالي: Aptwitzer.

(٥٤) أنظر: Horovitz, Mohammeds Himmelfahrt, Islam IX,162f.

(٥٥) يلفت نظري الأستاذ البروفسور أبتوفتسر في نص له من ١٩، ٤، ١٩٣٢، إلى أن تصوّر الملائكة المستغفرة موجود أيضاً في الكتابات اليهودية (قارن: Tarbiz, II, 2,5 f). لكن الآية (٤٠: ٧) تظهر أيضاً، بأسلوب متكامل، وجود أثر مسيحي. وذلك بناء على ذكر الملائكة والبشر «المؤمنين» قبل كل شيء.
انظر أيضاً: Bousset, Die Religion d. Judentums, 1906, S. 379.
قارن أيضاً: Testament der 12 Patriarchen, III, 3
أنظر: Kautzsch, II, 466.

شيطان رجيم. إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين»]؛ (٢١: ٣٢): [«وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً»]؛ (٢٥: ٦١): [«تبارك الذي جعل في السماء بروجاً»]؛ (٦٧: ٥): [«ولقد زيّنا السماء بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين»]؛ (٨٥: ١): [«والسماء ذات البروج»]. وفي موضع آخر من القرآن نجد أيضاً التصوّر عن وجود أرواح تسترق السمع. ففي (٧٢: ١ - ١١): [«قل أوحي إليّ أنه استمع نفرٌ من الجن فقالوا إنّا سمعنا قرآناً عجباً. يهدي إلى الرشد فآمنا به ولم نشرك بربّنا أحداً. وإنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولداً. وإنه كان يقول سفيهاً على الله شططا. وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذباً.وإنه كان رجال من الأنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً. وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً. وأنّا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً. وإنّا كنا نقعد منها مقعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً. وإنّا لا ندري أشرٌ أريد عن في الأرض أم أراد بهم رشداً. وإنا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قددا»] أرادت جماعة من الجن الانصات إلى تلاوة القرآن. فجلست في السماء، التي كانت ملأى بالحرس والشهب، فطردت بالشهب. وفي (٢٦: ٢١٠ ــ ٢١٢): [«وما تنزلت به الشياطين. وما ينبغي لهم وما يستطيعون. إنهم عن السمع لمعزولون»] يجب أن لا ينزل الشياطين مع الوحي القرآن، كي لا يستمعوا له. مع ذلك، ففي (٢٦: ٢٢١ - ٢٢٣): [«هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»] يسمح لهم باستراق السمع إلى الآثمين. لكن أمية بن أبي الصلت(٥٦) يعرف أيضاً، أن الشياطين ترمى بالشهب(٥٧).

---

(56) Frank - Kamenetzki, S. 9.

(٥٧) يبدو أن بولس يجعل النجوم ذات جوهر حي.

أنظر: ١ كو (١٥: ٤٠ وما بعد): [«ومنها أجرام سماوية وأجسام أرضية... وهذا شأن قيامة الأموات... تُزرع جسم بشري فيقوم جسماً روحياً»].

قارن:

Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig, 1928, S. 115.

وهكذا، ففي حين يتقاطع تصوّر السبع سماوات القرآني مع مثيله عند اليهود، المسيحيين والغنوص، فإن تصوّر الأرواح التي تسترق السمع لا نجده إلا عند اليهود. ففي الحاغيغاه (١٦ آ)، نجد أن שומעים מאחורי הפרגוד «الشديم يسترقون السمع خلف الستارة»[٥٨] . وفي مواضع أخرى نجد مسائل مشابهة أيضاً. فعلى سبيل المثال، في براخوت (١٨ ب) نجد أحد الأتقياء ينصت إلى روحين تتحادثان، فتقول واحدة للأخرى: «تعالَ، يا رفيقي، فنحن نرغب أن نجول في العالم ونسترق السمع من خلف الستارة، لنعرف أي عقاب سيحلّ بالعالم». وبحسب حاغيغاه (١٤ ب)، ينشغل ح. يهوشوا وح. يوسي بالتعاليم المتعلقة «بمركبة حزقيال» מעשה מרכבה [صنع المركبة] حيث يحتشد الملائكة لاستراق السمع. وتقول براخوت (٦ آ)، إن الشديم تحتشد في بيت التعليم[٥٩]، وفي حاغيغاه (١٥ آ) يتلقى الملاك مططرون ٦٠ سوطاً نارياً كعقاب. وأخبرت نداريم (٣٩ ب)، أن الشمس والقمر أرادا أن يجعلا أنوارهما متوقفة على إعطاء الله لموسى حقه في قضية قورح באותה שעה ירה בהם חצים וחניתות عندئذ رموا بالسهام والرماح. لكن بركة ح. اليعيزر، الأحدث من سابقاتها، والتي قد تكون تأثرت بالإسلام، تتفق بأعظم ما يمكن مع الشكل القرآني للقصة، تقول في الفصل السابع:

המלאכים שנפלו ממעלתן וממקום קדשתן מן השמים
כשהם עולים לשמוע דבר מאחורי הפרגוד הן מתרדפין בשבט של
אש וחוזרים לאחוריהן למקומן

---

(٥٨) أنظر:
Geiger, S. 81; Wellhausen, Reste altar. Heidentums, S. 137, Anm. 6; Horovitz, Mohammeds Himmelfahrt, Islam, IX, S. 163, Anm. 3.

(٥٩) إلى هذا التصور يشير القرآن في (٧٢: ١٨): [وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً]. أنظر:
Geiger, S. 82.

«وللملائكة الذين سقطوا من مواضعهم العالية وأماكن قدسيتهم في السماء، حين نزلوا، وراحوا يسترقون السمع من خلف الستارة، طردوا بقضبان نارية فعادوا إلى أماكنهم». لكني لم أصادف عرضاً مماثلاً في الأدب المسيحي. فقط في «الفنيزا، قسم الأحبار»[60]، يُقال إن الملائكة التي تخالف كلمة الله، تحاط بنار متوهجة.

يقول القرآن (٤١: ١١)، إن السماء قبل أن تأخذ شكلاً كانت دخاناً: «وهي دخان». قارن: اشعيا (٥١: ٦): שמים כעשן נמלחו [«السماوات كالدخان»]. أما في تلك. راباه (٤: ٩) فتسمى النار عنصر السماء:

ויקרא אלהים לרקיע שמים
רב אמר: אש ומים. ר' אבא ב״כ אמר משום רב: נטל הקב״ה אש ומים ופתכן זה בזה, ומהן נעשו שמים

«يُسَمّي الله الجَلَد سماء (تك ١: ٨). يقول راب: (إن كلمة سماء שמים تعني): نار אש اش وماء מים ميم. ويقول رابا بار كهانا باسم راب: أخذ الله النار والماء ومزجهما، ومنهما أقام السماء». قارن: حاغيغاه (١٢ آ)؛ عند راباه (١٢: ٤)؛ تكوين راباه (١٠: ٣).

وبرأي الهاغاداه، كان الماء والريح والنار موجودين قبل خلق العالم: (خروج راباه ١٥: ٢٢) שלש בריות קדמו את העולם: המים, הרוח והאש

[«ثلاثة خلائق سبقت العالم: الماء، الريح والنار»].

لكن السماء والأرض تُدعيان إلى الله بكلمات: «إئتيا طوعاً أو كرهاً» (٤١: ١١)، وذلك لإعطائهما هيئة، فتجيبان: «أتينا طائعين» (٤١: ١١). نشير هنا أولاً إلى اش (٤٨: ١٣)، التي ربما أسيء فهمها: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קרא אני עליהם יעמדו יחדו

[«يدي بسطت الأرض ويميني بسطت السموات، أدعوهن فيقفن جميعاً»].

لكننا نستطيع من الآن فصاعداً أن نتخذ أساساً القصة التالية، والتي تروى في حاغايفاه (١٢ آ)، والتي تدعي أن العالم حقق مراده بالخلق أيضاً، وأن الله، حتى يضعه في حدوده، صرخ به:

(60) übers. von Eidsberuald, Göttingen, 1925, S. 15.

בשעה שברא הקב"ה את העולם הזה
מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקב"ה והעמידו

«حين خلق الله العالم، راح يتسع بشكل دائم مثل كبتي نسيج، حتى أتى به الله وأوقفه، كما يبرهن أيوب (٢٦: ١١) [«أعمدة السماء تتزعزع، وتفزع من زجره»]». وبحسب ح. ليفي، (المرجع ذاته)، فقد وضع الله البحر في حدوده بالطريقة ذاتها.

بحسب تعاليم القرآن (١٥: ٦) (٢مك)، فقد جمّل الله السماء بعبارة بالغة: «ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيّناها للناظرين». قارن: (٣٧: ٦) (٢مك): [«إنّا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب»]؛ (٦٧: ٥) (٢مك): [«ولقد زينا السماء بمصابيح»]؛ (٧٩: ٢٩) (١مك): [«وأخرج ضحاها»]؛ و(٨٥: ١) (١مك): [«والسماء ذات البروج»]. وتحت كلمة «بروج»، يمكن أن نتلمّس صورة النجوم في دائرة البروج Zodiakus[61]. لقد جاءت الكلمة من πυργος , purk'sa burgus، التي لا بد أنها تشير إلى أبواب المعبد القديمة عند البابليين، والتي تظهر في وقت لاحق بمعنى كواكب. في هذا السياق، لا بد أن نذكر عموس أيضاً (٩: ٦): הבונה בשמים מעלותיו[«الباني في السماء علياته»].

إضافة إلى ما سبق، نجد في أيوب (٢٦: ١٣)، الإشارة إلى الأجرام السماوية كزينة للسماء:ברוחו שמים שפרה[«بنفسه كنس السموات»]؛ وفي سيراخ أيضاً (٤٣: ٩): «مجد النجوم بهاء السماء، وهي زينة نيّرة من عُلَى الرب».

في القرآن يطلق على السماء أيضاً اسم «سبع طرائق» (٢٣: ١٧) (٢مك). قارن: قض (٥: ٢٠): [«من السماء قاتلت الكواكب، ومن مدارها قاتلت سيسرا»] ومز (١٩: ٢): [«السموات تحدّث بمجد الله، والجلد يخبر بما صنعت

(61) Pautz, Mohammeds Lehere von der Offenbarung, 1898, S. 48.

بداه»] أيضاً.وفي بيراخوت(٨٥ ب)،يقدّم لنا المصطلح التلمودي שבילי דרקיע [سبيلي درقيع] معنى مشابهاً.

لقد رفع الله السماء بغير عمد. أنظر: (١٣: ٢) (٣مك): «رفع السموات بغير عمد...». في ذلك يقول أيوب (٢٦: ١١): עמודי שמים [«أعمدة السماء»]. كذلك فالسامريون[62] يصفون علق السموات بطريقة مشابهة: שומיה אסקף בלא עמודים شميَ اسقف بلا عمديم [«سُقفت السماء بلا أعمدة»]. ويقدّم أفراهاط في الترتيلة ١٤، تعاليماً مشابهة[63]. قارن أيضاً: حاقيغاه (١٢ ب)، حيث بالإشارة إلى أيوب (٨: ٦): [«ويزعزع الأرض من مكانها، فترتجف أعمدتها»]، تجري هنالك مناقشة تفيد أن الأرض تستريح على أعمدة. وربما أسيء فهم هذا النوع من النظريات.

السماء لا تسقط على الأرض فالله يمسكها (٢٢: ٦٥) (١مك): «ويمسك السماء أن تقع على الأرض». لقد رفع الله سقفها (٧٩: ٢٨) (١مك): «رفع سمكها» ووسّعها (٥١: ٤٧) (١مك): «وإنّا لموسّعون». وتصفها (٢١: ٣٢) (١مك) بأنها «سقفاً محفوظاً»، أما في (٥٠: ٦) (٢مك) فتوصف بأنها «مالها من فروج».

الأنوار في السماء ونظامها

الآية (١٠: ٥) (٣مك): «وهو الذي جعل لكم الشمس ضياء والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن)». قارن (٧١: ١٦)

---

(٦٢) أنظر:
Baneth, Des Samaritaners Marqah an 22 Buchstaben... anknüpfende Abhandlung, 1888, S. 24.

(63) Wright, S. 278.

(٢مك)، حيث يقال: «وجعل الشمس سراجاً». انظر أيضاً: (٧٨: ١٢ ـ ١٣) (١مك): «وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. وجعلنا سراجاً وهاجاً».

قارن أيضاً: الآيتين (٦: ٩٦ ـ ٩٧) (٣مك): «وجعل.. الشمس والقمر حسباناً، ذلك تقدير العزيز العليم. وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر...».

في تك (١: ١٦): [«فصنع الله النيّرين العظيمين. النيّر الأكبر لحكم النهار، والنيّر الأصغر لحكم الليل»]، ثمة فرق بين وصف نور الشمس ووصف نور القمر، حيث يتم الحديث عن «النيّر الأكبر» للشمس، و«النيّر الأصغر» للقمر. لكن الشمس في القرآن لا توصف فقط «بالضياء» بل سراج[٦٤] שרגא (سرغا) أيضاً، بعكس القمر الذي هو «نور» ليس إلا. لذلك فهي تمضي لأماكن استقرارها (٣٦: ٣٨): «تجري لمستقر لها». قارن بهذا الصدد: مز (١٠٤: ١٩): [«صنع القمر للأوقات، والشمس عرفت غروبها»]، وجا (١: ٥): [«والشمس تشرق والشمس تغرب، ثم تسرع إلى مكانها ومنه تطلع»]. أمّا القمر فقد قُدّر منازل (٣٦: ٣٩ ـ ٤٠)، «حتى عاد كالعرجون القديم»، «لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن)».

ثمة مواضع لا حصر لها في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي والتي تتحدث عن نظام أنوار السماء. فمثلاً في تك (١: ٤)، تعرف بأنها לאותות ולמועדים ולימים ושנים [«علامات للمواسم والأيام والسنين»]. قارن أيضاً: «مزامير سليمان»[٦٥]، (١٨: ١٠ ـ ١٢): «كبير وعظيم إلهنا، الذي يقيم في الأعالي، الذي ينظم الأنوار في

(64) Fraenkel, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Diss. Leyden, 1880, S. 7.
(65) Kautzsch, II, S. 148.

مساراتها لحساب الزمن، سنة تأتي وسنة تذهب، ولا تحيد عن طريقها الذي أمرت به لها. في الخنوف من الله تبدّل نهاراً بنهار، منذ خلقها الله، وإلى الأبد. وما أخطأت، منذ أن خلقها الله، منذ الزمن الأزلي لم تحد عن دربها، إلا إذا أعطى الله الأمر لعبيده» أنظر أيضاً: تكوين راباه (٦: ١): למה נבראה

לבנה? למועדים כדי לקדש בחשבונה ראשי חדשים ושנים

«لماذا خُلِق القمر؟ لأجل مواعيد الأعياد. ليقتّس حسابكم لبدايات الأقمار والسنوات». وفي شبّات (٧٥ آ)، يعتبر من الخطأ، أن لا يُجرى حساب الزمن وفق دورات الأجرام السماوية. أما أفراهاط، فيقول في الترتيلة الثالثة والعشرين[٦٦]: «الشمس تنير من كلمتك، وبحسب إرادتك تدبر كامل خلقك. القمر يتبدّل بطريقة رائعة، فأنت أقمته من أجل تقسيم الزمن. أنوارك قسمتها إلى أعياد، وهي تزين كل الخلائق». وفي إحدى ملاحم الخلق المكتشفة في إحدى لقى نينوى[٦٧]، يقال: «هو يجعل القمر الجديد يشع، يخضع له الليل، يجعله يعرف كحسد الليل، يجعل الأيام معروفة، وشهرياً يغطيه باستمرار بتيجانه الملكية، قائلاً: حين تشرق عند بدايات الأشهر على الأرض، عليك أن تأمر الأبواق، كي تجعل أيام السنة معروفة[٦٨]» الخ[٦٩]. ويلفت نظرنا نيلسن[٧٠] إلى أنه في علم الفلك البابلي، تسمى دورة النجوم «سيراً» (ألكو) والمجري «درباً» (حرّانو) ومستقراتها «مانزازو» أو «شوبتو». كذلك نجد هنالك أيضاً «منزلتو» = منازل[٧١].

---

(66) Wright, S. 494.
(67) Nielsen, Die altarab. Mondreligion, Straßburg, 1904, S. 59.
(68) Ebenda eill, Taf. V, Z. 12 - 18, S. 36.
(69) L. W. King, The Seven Tablets of Creation, London, 1902, I, S. 78; 80.
(70) Das. S. 63.
(71) Nielsen, das., S. 64.

وهكذا يمكن أن يجري تقاطعاً بين تصوُّر القرآن لأنوار السماء والتصور اليهودي أو المسيحي لها.

بحسب تعاليم القرآن، فقد كتب الله، أن يراعي كل كوكب دورته، ويطلق (أصلاً: يسبح) في فضائه. أنظر: «كل في فلك يسبحون». (٢١: ٣٣) (٢مك). أنظر أيضاً: (٣٦: ٤٠) (٢مك): [«كل في فلك يسبحون»][٧٢].

...

النهار والليل

الآية (١٧: ١٢): «وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن) وكل شيء فصّلناه تفصيلاً». قارن (٢٥: ٤٧) (٢مك): [«وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً»]؛ (٢٨: ٧٣) (٣مك): [«جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله»]؛ (٦: ٩٦) (٣مك): [«وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً»].

تذكّرنا بداية الآية المستشهد بها آنفاً قليلاً بالجملة الختامية في أيام الخلق الكتابية: «كان مساء، وكان صباح». لكن الوظيفة التي تضفى على «الأنوار» في السماء، بحسب التكوين (١: ١٤): [«وقال الله: لتكن نيرات في جَلَد السماء، لتفصل بين النهار والليل، وتكون علامات للمواسم والأيام والسنين»]، أي، لجعل

---

(٧٢) يذكّرني الأستاذ أبتوفيتسر في رسالة تحمل تاريخ ١٩/٤/١٩٣٢ بهذه الوظيفة في بساحيم، (٩٤ ب): גלגל קבוע ומזלות חוזרין : «دائرة النجوم تقف ثابتة، والكواكب تتحرك في دائرة». ويذكّرني أيضاً بتكوين رابه (٦: ١٢): אין אנו יודעין אם מזלות הן באויר «ونحن لا نعرف ما إذا كانت الكواكب تطير في الفضاء أو تسبح في السماء». ואם שטין ברקיע

حساب الزمن ممكناً، تأخذ بحسبانها هنا النهار والليل، بيد أن القرآن يضفي هذه الوظيفة على «أنوار» السماء أيضاً (أنظر ١٠: ٥) (٣مك): [«هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب»]؛ (٧٨: ١٣) (١مك): [«وجعلنا سراجاً وهاجاً»].

لكن الليل والنهار مقرر لهما، أن يتناوبا أبد الدهر (٢٥: ٦٢) (٢مك): «جعل الليل والنهار خلفةً». أنظر أيضاً: (٢: ١٦٤)[٧٣] (مد) : [«اختلاف الليل والنهار»]. قارن أيضاً: (٣١: ٢٩) (٣مك): «ألم ترَ أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل...؟». قارن: (٣٥: ١٣) (٣مك): [«يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل»]، (٣٦: ٣٧) (٢مك): [«الليل نسلخ منه النهار»]؛ أو أيضاً: (٥: ٣٩) (٣مك): «يكوّر الليل على النهار ويكوّر النهار على الليل» وتقول (٣: ٢٧) (مد): «تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي».

يسبح اشعيا بحمد الله (٤٥: ٧) بوصفه خالقاً للنور والظلمة: [«أنا مبدع النور وخالق الظلام»]. قارن أيضاً: مز (١٠٤: ١٩): [«صنع القمر للأوقات، والشمس عرفت غروبها»]؛ مز (١٣٦: ٨ ـ ٩): [الشمس لحكم النهار.. والقمر والكواكب لحكم الليل»]؛ أي (٣٨: ١٢): [«أنت في أيامكَ أمرت الصبح، وعرّفت الفجر مكانه»].

وتقدّم الليتورجيا اليهودية من جديد هذه الأفكار بوضوح في صلاة المغرب:

גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור ...
ומעביר יום ומביא לילה ומבדיל בין יום ובין לילה

---

(٧٣) يشير رفلن Rivlin بحق، في كتابه «Gesetz im Koran»، القدس، ١٩٣٤، إلى أن حساب الزمن عند الأنبياء هو جزء من التعليم الإلهي للعالم (ص ٣).

«يولج النور دون انقطاع في الظلام والظلام في النور. وهو الذي يجعل النهار يمر ويأتي بالليل، ويفرّق بين النهار والليل». لكن مصدر هذه العبارة في الصلاة هو براخوت (١١ ب).

كذلك نجد عبارات مشابهة في الأدب المسيحي، مثل أقليمنضس الأول (٢٤: ٣)، فلكس، أوكتافيوس (٣٤)[٧٤]، حيث يُشار إلى تعاقب الليل والنهار بجانب الإشارة إلى تعاقب الفناء والخلق في حياة الطبيعة. يقول أفراهاط في الترتيلة الثانية والعشرين موضحاً أيضاً[٧٥]: «تنهي الشمس دورتها من الشرق إلى الغرب في اثنتي عشرة ساعة. وحين تنهي دورتها، يحجب الليل نورها..» أما الشاعر السرياني يعقوب السروجي فقد كرّس أحد الميمرات mēmrē لتعاقب الليل والنهار[٧٦].

إذن: إن التصور القرآني عن تعاقب الليل والنهار موجود أيضاً عند اليهود والمسيحيين.

لكن الليل، بحسب القرآن، مخلوق للراحة، والنهار للبصر. أنظر: (١٠: ٦٧): «وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً». قارن: (٦: ٩٦ ــ ٩٧): [«وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً... وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر»]، (٢٧: ٨٦): [«ألم يروا أنّا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصراً»] (٤٠: ٦١): [«الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً»]. قارن: عروبين (٦٥ آ) לא איברי לילה אלא לשינתא «لم يخلق الله الليل إلا من أجل السكينة».

---

(٧٤) أنظر:

Tor Andrae, Kyrkohist. Arsskrift, 1925, S. 73.

(75) Wright, S. 438.

(76) Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 127.

الأشـــهر

الآية (٩: ٣) (مد): «إن عدّة الشهور عند الله إثنا عشر شـهراً في كتـاب الله يوم خلق السموات والأرض». يتضـح مما سبق أن هنالك رغبـة بـالقول، إن الله حدّد عدد الشهور عند الخلق[٧٧].

من ناحية أخرى، نجد أن بالمدراش أيضاً، يعرف الرأي القائل، إن الله حدّد عدد الشهور عند خلق العالم. أنظر: خروج راباه (١٥: ١٢):

משבחר הקב״ה את עולמו קבע בו ראשי חדשים ושנים

«حين اختار الله عالمه، حدّد بدايات الشهور والسنوات». قـارن: اخنـوخ السلافي[٧٨]، الفصل ٦٥[٧٩].

تسخير الله الأرض للبشر

الآية (٣١: ٢٠) (٣مك): «ألم ترَ أن الله سخّر لكم ما في السموات ومـا في الأرض». قارن: (٢٢: ٦٥): [«ألم ترَ أن الله سخر لكـم مـا في الأرض»]؛ (٤٥: ١٢) (٣مك): [«وسخّر لكم ما في السموات ومـا في الأرض»]. وهنـا لا بـد مـن

---

(77) Rivlin, Gesetz im Koran, Jerusalem, 1934, S. 4.

(٧٨) طبعة Bonwetsch.

(٧٩) كذلك فإن أفلاطون جعل الزمن جنباً جنباً إلى جنب مع العالم.

أنظر تيماوس Timaios، (٣٨ ب):

χρονοζ δ ουν μετ ουρανου γεγονεν,ινα αμα γεννηθεντες αμα και λυθωσιν
[«خلق العالم مع الزمن في الوقت ذاته كي يحلا معاً مثلما خلقا معاً»]

المقارنة مع تك (١: ٢٨): [«وباركهم الله وقال لهم: اثمروا واكثروا واملأوا الأرض واخضعوها»]، ومع مز (٩): [«الإنسان.. على صنع يديك ولّيته، وكل شيء تحت قدميه جعلته...»][٨٠].

نهاية الخلق . العرش الإلهي

العرش الإلهي مذكور في اش (٦: ١): [«رأيت السيد جالساً على عرش»]؛ حز (١: ٢٦): [«في هيئة عرش، وعلى هيئة العرش»]؛ حز (١٠: ١): [«كمنظر هيئة عرش»]، وفي مواضع أخرى من العهد القديم. أما في مز (١١: ٤): [«الرب في السماء عرشه»] ومز (١٠٣: ١٩): [«الرب أقرّ عرشه في السماء»]، فيقدّم العرش باعتباره موجوداً في السماء. لكننا في حاغيغاه (١٢ ب) نجده في السماء العليا حيث يعتبر المظهرَ الإلهي المكثف. وفي حين أنه، في التلمود، يُخلق هذا العرش قبل خلق العالم (نيداريم (٣٩ ب)؛ بساحيم (٥٤ آ))، وذلك للتعريف بأنه كان موجوداً قبل الخلق وأثناء الخلق، نجد العرش الإلهي في القرآن فوق الماء. أنظر (١١: ٧) (مد): «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً». وهكذا يبدو أن القرآن يفترض وجوداً للعرش السماوي سابقاً لخلق العالم **Präexistenz**.

تعلّمنا آيوت أيضاً (٥: ١) أن الله امتلك بالخلق إمكانية فحص العالم المعنوي عينياً:

---

(٨٠) قارن:

Aptowitzer, Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen der Menschen, MGWJ, 1920, S. 227 ff.

בעשרה מאמרות
נברא העולם. ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות?
אלא להפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה
מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא
בעשרה מאמרות.

«بعشرة أقوال خلق العالم. وماذا نتعلّم من هذا؟ ألم يكن ممكناً خلقه بقول واحد؟ لمعاقبة المجرمين الذين يفسدون العالم المخلوق في عشرة أقوال، ولمكافأة الأخيار الذين يحافظون على العالم المخلوق في عشرة أقوال ليس إلا».

يشير هورشفيلد[٨١]، إلى أن تك (١: ٢): [«وروح الله يرفرف على وجه الماء»] وأن مز (١٠٤: ٣) [«الباني علياته على المياه»] يعكسان صدى كون العرش الإلهي موجوداً على الماء. مع ذلك، لابد أن إحدى الحكايات قالت، إن العرش الإلهي المذكور آنفاً كان موجوداً فعلاً على المياه أثناء عمل الخلق. وهكذا، يفسّر راشي تك (١: ٢)[٨٢]، فيقول: כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו של הקב"ה

«عرش العظمة يقف في الفضاء ويتعلّق على المياه عبر نَفَس الإله». كذلك فإن بركة ح. اليعيزر، الفصل الرابع، تجعل العرش الإلهي معلقاً في الفضاء תלוי למעלה באויר «معلّق فوق».

إذن: ربما يكون هذا العرض تطويراً لتكوين رابّاه (٢: ٦)[٨٣]. أو ربما يكون ثمة تأثر بالآيتين من زكريا (١٤: ٨ - ٩) حيث أسيء فهمهما: [«ويكون في ذلك

---

(81) Beiträge, S. 29.

(٨٢) أنظر: Geiger, S. 64.

(٨٣) تكوين رابّاه (٢: ٦): מסתכל הייתי במעשה בראשית ולא היה בין מים העליונים למים התחתונים אלא כשתים ושלש אצבעות. ורוח אלהים מנשבת אין כתיב אלא מרחפת...

اليوم أن مياهاً حية تخرج من أورشليم، نصفها إلى بحر الشرق ونصفها إلى بحر الغرب، وذلك صيفاً وشتاءً.ويكون الرب ملكاً على الأرض كلّها»].

لكن عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام لم ينهك الله. أنظر: (٥٠: ٣٨): «ولقد خلقنا السماوات والأرض في ستة أيام وما مسّنا من لغوب». قارن: (٤٦: ٣٣): [أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن»] و(٥٠: ١٥) [«أفعيينا بالخلق الأول»]. كذلك نجد في الهاغاداه تصوّر عمل الخلق الذي لا يُتعب. أنظر: تكوين راباه (١٢: ١٠):

ר' ברכיה בשם ר' יהודה
בר סימון אמר: בלא עמל ובלא יגיעה ברא הקב"ה את עולמו

«قال ح. بركيا باسم ح. يهودا بن ح. سيمون: بلا تعب ولا كد، خلق الله عالمه». لكن خروج راباه (١٣: ١)، يفصح عن هذا الرأي بوضوح أكثر:

אמר הקב"ה: יקרה היא בעיני בני אדם.
ונראין כאלו יגיעה היא לפני, ואינה יגיעה, שנ': לא ייעף ולא ייגע

«قال الله: تبدو (أيها الخلق) صعباً في أعين الناس، فهم يعتقدون أنك كلفتني الكثير من الجهد، لكن ذلك كان دون تعب، كما هو مكتوب في اش (٤٠: ٢٨) [«لا يتعب ولا يعيى»]».

في الآية (٥٠: ٣٨): [«وما مسّنا من لغوب»]، يبدو وكأن القرآن يطعن بمفهوم السبت اليهودي، ويرفض التصوّر القائل، إن الله استراح، كما هو وارد في تك (٢: ٢): [«واستراح (الله) في اليوم السابع من كلّ عمله»]. من ناحية أخرى، فالقرآن في (١٦: ١٢٤): [«جُعل السبت على الذين اختلفوا فيه»]، يرفض السبت ذاته. لكن غولدتسيهر[84] يرى في الظروف التي أحاطت بالموقف من مفهوم

(84) Sabbatinstitution im Islam, Gedenkbuch, D. Kaufmann, S. 6

السبت اليهودي، «مثالاً على أثر كامن لأفكار فارسية». فالبارسيون يقدّمون تعاليماً تتحدث عن ست أحقاب خلق، لكنهم لا يعرفون لعمل الخلق عن نهاية يُستراح فيها ويحاربون بالتالي مفهوم السبت اليهودي. لكنّ غولدتسيهر ذاته يقدّم رأياً آخر يقول، إن هذه «الوثيقة المجوسية» للفرس بمواقفها المعادية للكتاب المقدس ظهرت لأول مرة في وقت متأخر. مع ذلك فآباء الكنيسة كانوا معادين بشكل صريح للرأي اليهودي القائل: إن الله استراح بعد انتهاء عمل الخلق؛ من هؤلاء، مثلاً، افرام السرياني[85]، الذي يقول: «من أي عمل استراح الله؟ لأنه إذا كانت خليقة اليوم الأول، باستثناء النور، الذي أُخرِج عبر الكلمة، خُلِقت عبر إشارة، وكل ما أُخرِج بعد ذلك، خلق عبر الكلمة أيضاً، كيف أوجب على الإنسان أن يؤمن إذن، أن الله طلب الراحة، ما دمنا نحن (البشر)، لا يمكن أن ندعى متعبين، لأننا نخرج خلال يوم بأكمله كلمة واحدة... تبعاً لذلك فالله لم يبارك اليوم السابع ولم يقدسه، باعتباره اليوم الذي وجد فيه الراحة؛ أنه لا يخضع لحكم التعب ولا العناء». قارن أيضاً: افراهاط. الترتيلة (١٣)[86]: «هل علينا أن نقول إذن، إن الله استراح في اليوم السابع؟ لكن اسمعوا، أريد أن أعلمكم أن الله لم يتعب أثناء العمل في هذه الأيام الستة وهو بالتالي لم يسترح في اليوم السابع، لأنه لم يتعب. معاذ الله أن نقول، إن الله تعب...» أما افرام السرياني فيرى أن الإنسان لا يستطيع أن ينسب التعب لله، ويدلّل على ذلك بآيات من الكتاب المقدس، مثل مز (١٢١: ٤): [«ها أنا حارس إسرائيل، لا يغفو ولا ينام»]. كذلك فإن افسطينوس، «في مدينه الله»، (١١: ٨)، يجادل بإسهاب رافضاً الرأي اليهودي القائل إن الله

---

(85) Opp I, 20, B.
(86) Wright, S. 239.

استراح في اليوم السابع. قارن أيضاً، الكتاب ذاته (١١: ٣١ وما بعد)[٨٧] . تبعاً للملك، فالقرآن حين يذكر عدم قابلية الله للتعب أثناء الخلق، يلتقي مع تصوّر آخر معاد للرأي الاعتقادي اليهودي المتعلّق بإله يستريح، وهو تصوّر أقرب إلى التأثير المسيحي[٨٨] منه إلى الفارسي.

لكن بعد انتهاء الخلق، يجلس الله على العرش الإلهي، ومن عليه يتدبّر الأمر ([illegible]= مامرا). أنظر (١٠: ٣): «إن ربّكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر». قارن (٥٧: ٤): [«هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش»]. لكن الآية التالية (١٣: ٢) (٣مك) أكثر وضوحاً: «ثم استوى على العرش وسخّر الشمس والقمر كلّ يجري لأجل مسمى، يدبّر الأمر...». قارن: (٢٠: ٤ - ٦) (٢مك): [«تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى. الرحمن على العرش استوى. له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى»]؛ (٣٢: ٤ ـ ٥) (٣مك): [«الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش... يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون»]. وفي (٢٢: ٤٧) يُسمّى هذا اليوم الذي مقداره ألف سنة «يوماً عند ربّك». أما (٧٠: ٣ ـ ٤) (١مك) [«من الله ذي المعارج. تعرج الملائكة والروح

---

(٨٧) قارن أيضاً: أغسطينوس: (De gen. Ad lit. IV, VIII, 15)، حيث لم يصنع الله الإنسان من صلصال مثل صانع الجرار ولم يكن خلقه للعالم بالتالي بحاجة إلى عمل كأحد البشر، حتى يتوجب عليه أن يستريح في اليوم السابع.

(٨٨) قارن أيضاً:

Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 1935, S. 69, Anm. 3 der auf Joh. 5, 17 und die syrische Didaskalie, 137, nach Th. Schneiders Mitteilung, hingewiesen hat.

إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»] فتتحدّث عن «المعارج»، حيث تعرج الملائكة والروح إلى الله، في يوم مقداره ٥٠٠٠٠ سنة مما تعدّ.

ووفقاً للرأي اليهودي، فإن الله استوى على العرش الإلهي، بعد انتهاء الخلق. ونجد هذا الرأي، الذي يشير إليه غولدتسيهر[٨٩] أيضاً، في ليتورجيا السبت اليهودية: ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו «في اليوم السابع ارتفع الله وجلس على عرش عزّته». الرأي ذاته معبّر عنه بطريقة أوضح، نجده في مدراش أكثر حداثة:[٩٠] אמר ר׳ יהודה אמר רב: לא ישב הקב״ה על כסא כבודו עד שבא שבת נתעלה וישב על כסאו «قال ح. يهودا باسم راب: لم يجلس الله على عرش عزته حتى حلّ السبت، عندئذ ارتفع وجلس على عرشه». بعد هذا العرض، دعونا نأخذ أحد البراهين من الأدب المسيحي. يقول: «اخنوخ السلافي» على سبيل المثال[٩١]: «وأنا [الله] جعلت لنفسي عرشاً وجلست عليه».

أما «الأمر» الذي يوجهه الله وهو جالس على عرشه، والذي يذهب من السماء إلى الأرض ثم يعرج إلى الله في زمن مقداره يوم، يساوي ألف سنة مما نعد، فهو يعادل دون ريب מימרא في الترغوم. لقد حاول غريمه[٩٢] أن يثبت فشلاً، أن أصل «الأمر» من جنوب الجزيرة العربية. قد لا تكون لهذا «الأمر» علاقة بمفهوم «اللوغوس» المسيحي، لأن هذا يُعبّر عنه في القرآن بتعبير «كلمة الله»[٩٣]، كما أن

---

(89) In der S. 22 Anm. 2 zitierten Arbeit, S. 2.
(90) Midr. hanne'elām. 16, b.
(91) übers, von Bonwetsch, AGGW, 1897, S. 26.
(92) Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidm, I, S. 453ff.
(٩٣) قارن: (٣: ٣٩) [فنادته الملائكة وهو قائم يصلّي في المحراب أن الله يبشّرك بيحيى مصدّقاً بكلمة من الله]. أنظر أيضاً:

Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London, 1902, S. 15 ff.

מימרא الترغومية، التي تعبّر عن اللوغوس، ليست مألوفة كثيراً في الأدب اليهودي المتأخر. لكننا لن نتحدث عن مدى معرفة البيئة القرآنية باللوغوس المسيحي من مصادره الأصلية. مع ذلك لا بدّ أن [מימרא ممرا] الترغومية كانت معروفة بين اليهود زمن محمّد،حيث كان الترغوم يُقْرأ إلى جانب النص العبراني[٩٤]، كما يشير هورفيتس[٩٥].

في القرآن نجد أيضاً لقبين لله يردان في التلمود، هما שכינה شكينا و יקר يقار، وذلك بصيغتي «سكينة» و«وقار»: (٢: ٢٤٨): [«فيه سكينة من ربّكم»]؛ (٩: ٢٦): [«ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين»]؛ (٤٨: ٤): [«هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين»]؛ (٤٨: ١٨): [«فأنزل السكينة عليهم»]؛ (٤٨: ٢٦) [«فأنزل الله سكينته على رسوله»]؛ (٧١: ١٣): [«مالكم لا ترجون لله وقاراً»].

في «حكمة سليمان»، يقال أيضاً، إن اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: (١٨: ١٥): [«هبطت كلمتك القديرة من السماء.. في وسط الأرض»]. ويقدّم فيلو[٩٦] معانٍ مشابهة أيضاً، فيما يخص القدرة الإلهية.

لكن الإجابة أصعب على السؤال القائل، ما هو مصدر اليوم الذي يساوي ألف سنة، والذي يحتاجه «الأمر»، كي يعرج من السماء إلى الأرض. لقد كشف غايغر[٩٧] وهيرشفيلد[٩٨] أن هذا اليوم الذي يساوي ألف سنة، يتقاطع بأية حال مع الآية في مز (٩٠: ٤): [«فإن ألف سنة في عينيك كيوم أمس العابر»]. من

---

(94) Berakot, 8 a.
(95) Mohammeds Himmelfahrt, Islam, IX, 178f.
(٩٦) انظر:
Siegfried, Philo von Alexandria, Jena, 1875, S. 218.
(97) S. 75.
(98) Beiträge, S. 27.

ناحية أخرى، يحتاج واحدنا إلى رأي الماشاداه، من أجل الطريق من الأرض إلى السماء والتي تستغرق ٥٠٠ سنة. أنظر: بوراخوت الأورشليمية (٩، ١، ٥٦ آ)؛ حاغيغاه (١٣آ)؛ بساحيم (٩٤ آ)؛ وتثنية راباه (٧: ٧). وذكرى العدد خمسة موجودة فعلاً في القرآن (٧٠: ٢ ـ ٣): [«من الله ذي المعارج. تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»]، حيث تعرج الملائكة والروح إلى الله في يوم مقداره ٥٠٠٠٠ سنة: ٠٠

لكن ربما سُمع أيضاً بأن اللوغوس شارك بعمل خلق العالم: يو(١: ١، ١٤): [«في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله. والكلمة صار بشراً فسكن بيننا، فرأينا مجده، مجداً من لدن الأب لابن وحيد، ملؤه النعمة والحق»] حيث كان واسطة الخلق. قارن: فيلو[99] الذي يسمّي اللوغوس opyavov[*] ؛ و٤ عزرا (٦: ٣٨)[100] : «وبكلمتك أتمّت العمل (الخلق)[101]».

عن العدد ١٠٠٠ وأهميته في يوم القيامة، يتحدّث أغسطينوس في «مدينة الله» (٢٠: ٧ وما بعد). كذلك يُقدّر زمن حياة العالم بستة آلاف سنة، وهو رقم يتناسب مع أيام الخلق الستة. أنظر: سانهدرين (٩٦ آ) وأفراهاط، الترتيلة الثانية[102]. وربما أن آراء اعتقادية كهذه وأخرى مشابهة أحدثت مجتمعة تصوّر الدرب التي تستغرق ألف سنة والتي يحتاجها اللوغوس للصعود إلى الآلهة.

لكن العرش الإلهي محاط بالملائكة الذين يسبّحون بحمد الله. أنظر: (٤٠: ٧ ـ ٩): «الذين يحملون العرش ومن حوله، يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به،

---

(99) Bei Siegfried, S. 226.

(*) وتعني: آلة، ومطيةً. وقد سُمّي المنطق الأرسطوي «الأورغانون» لأنه كان يعتبر وسيط التفكير. ـ المترجم ـ

(100) Kautzsch II, S. 367.

(١٠١) قارن: زوهار (آ، ١٥٦ آ): בדבורא וברוחא כחדא אתעביד עלמא
«باللوغوس والروح معاً خُلق العالم».

(102) Wright, S. 36.

ويستغفرون للذين آمنوا: ربّنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم... وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته، وذلك هو الفوز العظيم».

إن التصوّر الخاص بالعرش الإلهي، والذي يتحدّث عن إله تحيط به ملائكته يسبّحون بحمده، موجود أيضاً في مواضع كثيرة من الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي. من تلك المواضع، نذكر بشكل خاص: ١ مل (٢٢: ١٩): [«رأيت الرب جالساً على عرشه وجميع قوات السماء واقفة لديه على يمينه وشماله»]؛ اش (٦: ١ وما بعد): [«رأيت السيد جالساً على عرش عال رفيع، وأذياله تملأ الهيكل. من فوقه سرافون قائمون، ستة أجنحة لكل واحد، باثنين يستر وجهه وباثنين يطير. وكان هذا ينادي ذاك، ويقول: قدّوس، قدّوس، قدّوس، رب القوّات، الأرض كلّها مملوءة من مجده»]؛ ورؤ (٤: ١ وما بعد): [«على العرش قد جلس واحد.. وحول العرش اربعة حيوانات.. ولكل من الحيوانات الأربعة ستة أجنحة.. لا تنفكّ تقول نهاراً وليلاً: قدوس، قدوس...»].

في حاغيغاه (١٢ آ)، نرى أن الأوفانيم، السرافين، الملائكة الخدم والعرش الإلهي موجودون في السماء العليا. لكن من المهم أن نعرف أنّ هذا التصوّر كان موجوداً كمدخل إلى الليتورجيا اليهودية، وقد كان مألوفاً بين اليهود زمن محمد[١٠٢]. وكالعادة، نجد أيضاً أن الملائكة يستغفرون للمؤمنين. فعلى سبيل المثال،

---

(١٠٢) اش (٦: ١ وما بعد) هو أحد نصوص قسم الأنبياء הפטרה، والذي جعل مدخلاً للصلاة عامة في الزمن للقبل مسيحي. (لوقا (٤: ١٧): [«فدفع إليه سفر النبي اشعياء ففتح السفر...»]؛ أع (١٣: ١٥): [«وبعد قراءة الشريعة والأنبياء»].

انظر:

Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtel. Entwicklung, Leipzig, 1913, S. 176.

أيضاً فكلمة قدوشاه קדושה في الصلوات الثماني عشرة تقدّم عبر فم المصلي تسبيحاً لملاك العرش الإلهي.

نصادف في «عهد لاوي»[104]، أن «الملائكة يتضرعون للرب كي يسامح الصالحين على آثامهم». ويوضح بوسيت[105]، أن الحديث عن ميخائيل كشفيع عظيم، موجود غالباً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي. لكن في «سفر طوبيا» يلعب رفائيل دور الشفيع (١٢: ١٢، ١٥): [«فحين كنتَ تصلي أنت وسارة، كنت أنا (رافائيل) أرفع ذكر صلاتكما إلى حضرة مجد الرب، وكذلك حين كنت تدفن الموتى.. أنا رفائيل أحد الملائكة السبعة الواقفين والداخلين في حضرة مجد الرب»]. وفي سفر اليوبيل[106] (٣٠: ٢)، تذكر ملائكة الرحمة، الذين يرعون الناس أثناء حياتهم.

العرش الإلهي ذاته يُسمّى في القرآن: «العرش العظيم»[107] (٩: ١٢٩؛ ٢٣: ٨٦؛ ٢٧: ٢٦)، «العرش الكريم» (٢٣: ١١٦)؛ و«العرش المجيد» (٨٥: ١٥). أمّا في (٢: ٢٥٥) فيُسمّى العرش الإلهي «بالكرسي». الله ذاته يدعى «ذو العرش» (١٧: ٤٢؛ ٤٠: ١٥؛ ٨١: ٢٠؛ ٨٥: ١٥)، ويدعى أيضاً «رب العرش» (٢١: ٢٢؛ ٢٣: ٨٦؛ ٢٧: ٢٦؛ ٤٣: ٨٢). في ١ صـــم (٢: ٨) وإش (٢٢: ٢٣) نصادف تعبير כסא כבוד [«عرش المجد»]؛ وفي إش (٦: ٧)، نصادف تعبير כסא רם ונשא [«عرش عال رفيع»]. والتعابير ذاتها موجودة أيضاً في الكتابات اليهودية الما بعد كتابية؛ أنظر على سبيل المثال: حاغيغاه (١٢ ب)، لكنها تمر مرور الكرام في الليتورجيا اليهودية.

---

(104) Kautzsch, II, S. 466.
(105) Rel d. Judentums, S. 376.
(106) Kautzsch, II, S. 92.
(١٠٧) في (١٢: ١٠٠): [«ورفع أبويه على العرش»] و(٢٧: ٢٣): [«ولها عرش عظيم»]، ترد كلمة «عرش» بمعنى كرسي عرش أرضي أيضاً.

رواية خلق العالم في القرآن

كما يعود القرآن مرة تلو الأخرى إلى قصص العذاب في الأزمنة السابقة، يتلوها على مسامع المكيين غير المؤمنين، لإثبات حقيقة رسالته، التي هي رسالة كل رجال الله، لاستعادة شهود من زمنٍ ماضٍ، كذلك فهو يصف مرة تلو الأخرى حدث الخلق الصحائي للعالم، وذلك كي يوضح، أنه كما أوجد الله الطبيعة، وهو بالتالي سيّد على حوادث الطبيعة، فهو لديه القوة أيضاً، حين يبدأ يوم الحساب، على فعل خلق جديد يعيد الموتى إلى الحياة حتى يدين البشر، الذين يواجهون عاجزين مصيرهم المحتوم القاسي، الذي يأتي يوم القيامة. وخلال الحقبة المكية بوجه عام، ينتقل الحيث عن تصوّر الخلق، مرة بعد الأخرى، إلى الحديث عن تصوّر يوم القيامة. فالقرآن يبدأ قصة «أصحاب الأخدود» بالقسم بالسماء «ذات البروج» (٨٥: ١ وما بعد). والآية (١٥) من السورة ذاتها تسمّي الله «ذو العرش المجيد». إن عطيته للشعب العربي هي القرآن، «قول رسول كريم» (٨١: ١٩)؛ قارن اش (٤٢: ١٩): [«ومن هو أعمى إلا عبدي، أو أصم كرسولي الذي أرسلته؟»]، الذي ينظر إليه الله، «رب العرش» على نحو مميز.

عن بناء السماء وتجهيز الأرض تتحدث لأول مرة (٧٩: ٢٧ ـ ٣٢). السماء مزوّدة بسقف مقوّس عالٍ ومظلمة ليلاً؛ وحتى يدحي الله الأرض أخرج منها ماءها ووضع فيها سهولاً واسعة و«جبالاً راسية». لكن هذا الوصف يستخدم، للتوضيح للمكيين، بأنّ الله، الذي استدعى العالم إلى الوجود بسهولة، قادر أيضاً ، على إعادة الموتى إلى الحياة (١٧؛ ٣٤ وما بعد).

المقولة ذاتها تسيطر على السورة (٧٧)، حيث يُقَدّم من جديد صورة يوم القيامة إلى المستمعين المشككين، ومن ناحية أخرى يُشار إلى قوة الخلق عند الله،

الذي جعل الأرض كفاتاً، للأحياء والأموات، وجعل فيها جبالاً شامخات وماء فراتاً (٢٥ ـ ٢٧) وعبر مني الرجال ـ يسمّى هنا «ماء مهين» (الآية ٢٠) ـــ يخلق الناس من جديد باستمرار.

تقارن (٧٨: ٦ـــ ١٠) بين مخلوقات الله على شكل مجموعات: الأرض مع السرير، الجبال مع الأوتاد، الليل مع اللباس (قارن: أي (٣٨: ٩): [«جعلت الغمام لباساً»])، وهي مقارنات معروفة في المزامير وفي التراتيل المسيحية. تفرض للمرة الأولى السورة ذاتها في تصور السماوات السبع (٧٨: ١٢) أيضاً، والذي كان منتشراً إلى حد كبير بين اليهود، للمسيحيين والغنوص. في هذه السورة تقدّم صورة للسماء والأرض أيضاً، تصف التحوّل الجذري الذي سيطرأ على الطبيعة حين يأتي يوم القيامة، حيث «تفتح السماء»، وتسير الجبال فتصبح كالسراب (٧٨: ١٩ ـ ٢٠).

من ناحية أخرى، تصف (٥١: ٤٨ ـ ٤٩) الخلق الإلهي. وفي الآية (٢٠) من السورة ذاتها، الأرض هي «آية للمؤمنين»، في حين تسمّي الآية (٢٢) السماء «رزق البشر». يقسم القرآن «برب السموات والأرض» أن ما يقوله حق (٢٣)، ويثبت قدرة الله وقوة الخلق عنده بالإشارة إلى قصة ابراهيم الذي أنجبت امرأته العجوز بأمر الله، إلى دمار بسدوم وعمورة (٣٢ وما بعد)، إلى موت المصريين في البحر، إلى الريح التي أرسلت إلى عاد (٤١) وإلى الصاعقة التي أخذت الثموديين (٤٤). لكن لا بد من تفسير هذه الحوادث بأن الله قادر على كسر قوانين الطبيعة، في الزمن الأخير أيضاً.

حين يسأل سائل، متى يحل العذاب بغير المؤمنين، الذي وُعِد به، يُفَسَّر لهم، بأنه سيتحقق، لأن ما من أحد باستطاعته منع الله، «ذي المعارج»[١٠٨]، الذي

(١٠٨) «ذو المعارج» هي كلمة أثيوبية دخيلة. انظر:
Horovitz, Jewish proper names, p. 210.

تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، عن تنفيذ قراراته (٧٠: ١ ـ ٤). لكن القرآن يعود بعد ذلك إلى مقولته المفضلة في وصف أهوال يوم القيامة (٧٠: ٨ وما بعد).

في نهاية الحقبة المكيّة الأولى، يُظْهِر القرآن للمكيين، على شكل مزمور، الصنائع التي أعطاها الله للبشر، من خلال خلقه (السورة ٥٥). وبرأي هيرشفيلد[١٠٩]، تذكّرنا الفقرة التي تتكرر باستمرار، «عروس السور»[١١٠]، وهي «فبأي آلاء ربكما تكذّبان» بعبارة כי לעולם חסדו [«فإن للأبد رحمته»] في المزمور (١٣٦)، والتي تلعب أيضاً دور הלל הגדול «تسبيح كبير» في الليتورجيا اليهودية. وبحسب القرآن، تجري الشمس والقمر وفق قوانين ثابتة (٥٥: ٥)، خلق الإنسان من صلصال (١٤) والجن من نار (١٥)[١١١]. كذلك ثمة حديث عن البحرين اللذين بينهما برزخ حتى لا يتلقيان (١٩ ـ ٢٠). وحتى هنا، لم يكن مستطاعاً مقاومة الميل إلى إنهاء هذا المزمور الخَلقي القرآني بالمقولة التي تتحدّث عن يوم القيامة (٣٨ وما بعد)، لكن العجيب هو ابتهاج القرآن أيضاً، بأن يقطع باستمرار وصفه لعذابات جهنم، باللازمة التي تتكرر دائماً، «فبأي آلاء».

في الحقبة المكية الثانية، يُستخدم تصوّر خلق الله للعالم، لتهدئة شكوك الأعداء غير المؤمنين، الذين لا يريدون أن يؤمنوا بالعرض الذي سيقدمه الله في زمن القيامة.

---

(109) Beiträge, S. 32; New Researches, p. 37.

(110) Sprenger, S. 32; New Researches, p. 73.

(١١١) إن خلق الجن من النار هو إما من أصل عربي (Grimme, Mohammed, II, S. 64) أو من أصل يهودي (دانيال (٧: ١٠): [«ومن أمامه يجري ويخرج نهر من نار، وتخدمه ألوف الوف...»]، حاغيغاه (١٣ ب)؛ تكوين رباه (٧٨: ١)).

من أجل هذا التصوّر قارن:

Aptowitzer, Arabischjüdische Schöpfungstheorien, Hebrew Union College, Annual, 1929, S. 234.

وبادئ ذي بدئ، يكشف لنا القرآن بوضوح عن الصـورة التي صنعها للسماء في ذلك الزمن. أما بشأن تزيين السـماء بـالنجوم ـ المعني بذلك هو كواكب دائرة البروج Zodiakus فعلاً ـ فقد كان جرى الحديث عنه في زمن مكي مبكر. ثم تظهر التعابير والصور كالتـالي: حين ينهمر المطر، مثلما انهمر في أيام الطوفان بشكل خاص، فسوف تنفتح «أبواب السماء» (٥٤: ١١) ((قارن: تك ٢٨: ١٧): שער שמים [باب السماء]).

في السماء الدنيا نجد الملائكة الحارسين، الذين يضربون بالشهب المختلس السماوي للشياطين الذين يسترقون السمع (٣٧: ٦ ـ ١٠).

تتحدّث (٧١: ١٥) عن السماوات السبع الطباق. وعلى نحو مشابه لسفر التكوين يميز القرآن بين الشمس باعتبارها מאור גדל [النور الأكبر] (تك ١: ١٦) ـ تُسمى في القرآن «ضياء» ـ والنور، الذي هو مجرد ضوء قليل للقمر ليس إلا (٧١: ١٦). تُسمّى الأرض «بساطاً» (٧١: ١٩) (يقارن المزمور (١٠٤: ٢) بشكل مباشر بين السماء والبساط נוטה שמים כיריעה [الباسط السماء كالستارة])، والتي يمكن للإنسان التجوال في دروبها العريضة (٧١: ١٩ ـ ٢٠).

في (٤٤: ٣٨ ـ ٣٩)، لم يخلق[١١٢] الله السموات والأرض «لاعباً»، بل «بالحق». وكلمة «بالحق» هذه تميِّز القصد ومحدودية الهدف الأولى، التي قدّم بها الله الخلق، والتي تعتبر نقيضاً لكلمة «باطلاً»[١١٣] (٣٨: ٢٧)؛ وفي ظل «الحق» فهم محمد الوحي الذي نزل عليه، والذي يضمن وحده في لاتزيفه ديمومة العالم

---

(١١٢) من أجل موازيات مسيحية انظر:

Ahrens, ZDMG, 1930, S. 181.

(١١٣) نجد عند Ahrens، ص ٣٨، أن «باطلاً»، كوصف للأوثان (١٦: ٧٤؛ ٢٩: ٥٢)، مستخدمة مسيحياً أيضاً (Act. p. 14: 15). لكننا نعرف كذلك المصطلح اليهودي הבלים (البطلاء).

(٢٣: ٧١)[١١٤]. ولأجل ذلك ارسل «رب السموات والأرض» رسله كمبشرين بالوحي الجديد وبرحمته للناس (٤٤: ٥ ـ ٧). عندما يتحدث القرآن، في السورة ذاتها، (٩)، عن الشكوك التي تُثار حول الله (وحول خلقه ربما)، فإن هذا يؤكد رأي غوتاين القائل[١١٥]، إن القرآن كان عليه أن يقف ضد نظرية معينة، ترى أن الله خلق العالم كي يقتل الوقت. ثمة نظريات وشكوك يدحضها القرآن لصالح حقيقته المتأصلة حول يوم قيامة قادم ذات زمن. «فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين» (١٠)، قارن: (اشعيا ٥١: ٦): [«فإن السموات كالدخان تتبدد»]، يقول القرآن لأعدائه غير المؤمنين، حيث السماء بالتالي، كما سيتضح للجميع، يجب أن تتفكك لتعود من جديد، إلى المادة الأولى التي تكوّنت منها (٤١: ١٠).

السورة (٥٠)، من ناحية أخرى، متخصصة في تفنيد أهم أطروحات المتشككين، التي لا يريدون بسببها الإيمان بالقيامة، لأنهم لا يستطيعون فهم إمكانية ردّ الحياة إلى تراب جثث ماتت منذ زمن طويل (٥٠: ٣). وبكلمات «أفلم ينظروا إلى السماء»، يدعوهم القرآن للنظر إلى السماء، «التي ما لها من فروج» (٥٠: ٦). قارن: (٦٧: ٣). أما في يوم القيامة فتنفطر السماء (أنظر: ٧٣: ١٨) والأرض بجبالها ونباتها (٥٠: ٧)، والتي هي «تبصرة وذكرى لكل عبد منيب» (٥٠: ٨). وكما أحدث الله الخلق جميعه قديماً في أرض ميتة، كذلك فهو سيعيد الموتى إلى الحياة ثانية في يوم من الأيام (٥٠: ١١). ولأن الله لم يتعب أثناء الخلق الأول، فهو سيقوم بالثاني دون تعب أيضاً (٥٠: ١٥). وتبدي كلمات «بل هم في لبس من خلق جديد» (٥٠: ١٥)، كم كافح محمد مع مستمعيه من غير المؤمنين. كذلك فالقرآن يشير أيضاً إلى خلق الإنسان، الذي يعرف عنه الله «ما توسوس به نفسه»

---

(١١٤) قارن: Goitein, Gebet im Koran.

(115) Daselbst.

(٥٠: ١٦) (قارن: مز (٩٤: ١١): [«إن الرب يعرف أفكار البشر»]، فهو «أقرب إليه من حبل الوريد» (٥٠: ١٦). وأخيراً يرجع القرآن من جديد إلى تصوّر حالة ما بعد الموت (٥٠: ١٧ - ١٩)، يوم القيامة، جهنم والجنّة، والذي غالباً ما كان يؤثر بشعب النبي، لأنه هو ذاته كان يهتز من مثل تلك اللوحات من أعماقه (٥٠: ١٩ وما بعد). ويدرك المرء، أن القرآن في نهاية السورة يذكرنا، بأن الله أهلك شعوباً كثيرة، كانت أقوى من أعداء النبي من المكيين (٥٠: ٣٦)، وأن خلق العالم، حصل دون تعب (٥٠: ٣٨). وأخيراً، يشجع القرآن النبي بالقول، «فاصبر على ما يقولون وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب. ومن الليل...» (٥٠: ٣٩ - ٤٠)، «واستمع يوم يناد المناد من مكان قريب» (٥٠: ٤١)، «نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبّار، فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد» (٥٠: ٤٥).

لقد أحب محمد عن طريق تلاوة سوره المنزلة أن يخلق تجارب موحية بالحزن. وفي (٢٠: ٢)، يتحدّث القرآن بلسان الله فيقول، إن القرآن لم ينزل من السماء ليجعل من يبشّر به شقياً. وفي موقف يشبه ما جاء في أشعيا (٦): [«رأيت السيد جالساً على عرشٍ عالٍ رفيع، وأذياله تملأ الهيكل. من فوقه سرافون قائمون، ستة أجنحة لكل واحد... وكان هذا ينادي ذاك...»]، يُظهر الله جالساً على عرشه، يحكم كلّ ما في السماء والأرض (٢٠: ٤ وما بعد).

تشير (١٥: ١٦ ــ ١٨) إلى «البروج» الموجودة في السماء، والتي تطرد الشياطين الذين يحاولون استراق السمع. أما الآية (١٥: ٨) فيقال إنها ردّ على سؤال غالباً ما كان يطرحه المكيون، وفحواه لماذا لا يجعل الله أحد الملائكة يظهر للعيان، فيُرَد بأن الله لا يستخدم الملائكة إلا في الحالات الطارئة. وربما لم تكن

فرصة أن تعقب قصة سقوط ابليس (٢٠: ٢٨ وما بعد) الإشارة إلى الملائكة الحارسين في السماء وتجهيز الأرض (٢٠: ١٩ ـ ٢٢).

تتحدّث (٣٦: ٣٦ ـ ٤٠) عن خالق الأزواج كلّها، منظّم النهار والليل والكواكب. أما كلمات «وكلّ في فلك يسبحون» (٣٦: ٤٠)، والتي يحتل قسطاً منها ربما تصور مراكب الشمس عند المصريين القدماء، فتذكّره بفلك نوح، الذي تتحدّث عنه الآية التي بعدها (٣٦: ٤١)، كذلك فالآية التي تلي تتحدّث أيضاً عن السفن (٣٦: ٤٢). عن البهائم والمنافع تحكي الآيات (٣٦: ٧١ ـ ٧٣).

في السورة (٤٣) الكلام أيضاً عن الله، الذي خلق السموات والأرض (٤٣: ٩) وكل أنواع المخلوقات والأفلاك (٤٣: ١٢ ـ ١٣)، وجعل الأرض مستوية ومهّد دروبها (٤٣: ١٠) وأنزل من السماء مطراً مخصباً (٤٣: ١١).

من ناحية أخرى، فإن هذه الإشارة إلى قدرة الخلق الإلهية تهدف أن تقول للمكيين غير المؤمنين، الذين لا يريدون أن يفهموا، إن القرآن العربي جاء من أصل سماوي، كتاب موحى به كله، «أم الكتاب» (٤٣: ٣ ـ ٤)، كما تهدف أن توضح لهم، أن قيامة الموتى لا تعني بالنسبة لله خلقاً ثانياً أبداً (٤٣: ١١). وبسخرية سامعيه الساخرة (٤٣: ٨٣) ازدرى القرآن عبر التذكير برب «السموات والعرش» (٤٣: ٨٢)، والذي له ملك السموات والأرض (قارن: مز (٨٩: ١٢): [«لك السموات ولك الأرض أيضاً»].

في آياتها الأولى (١ ـ ٣)، تسبّح السورة (٦٧) بحمد الله، «الذي بيده الملك» (قارن: مز ٢٢: ٢٩): [«الملك للرب»] و١ أخ (٢٩: ١١): [«لك الملك»]، والذي خلق الموت والحياة والسموات السبع طباقاً (٦٧: ٢ ـ ٣). وتذكر (٦٧: ٥) «مصابيح» السماء الدنيا والغاية منها. أما الآيتان (٦٧: ٣ ـ ٤): «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كرّتين

يتقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير»، فيبدو أنهما استرجاع غير دقيق للمزمور (٨: ٤ ــ ٥): [«وعندما أرى سمواتك صنع أصابعك، والقمر والكواكب التي ثبتها. ما الإنسان حتى تذكره، وابن آدم حتى تفتقده؟»]، الذي نجده في الليتورجيا اليهودية أيضاً.

من جديد تتحدث (٢٣: ١٧ ــ ١٩) عن السموات السبع وإرواء الأرض. لكن السورة تحكي قبل ذلك عن خلق الإنسان (٢٣: ١٢)، عن صورة الجنين في رحم الأم (٢٣: ١٣ ـ ١٤)، لتنتقل بعدها للحديث عن خلق العالم. وعند ذكر الأشجار التي تجود على الأرض بثمارها، يتم تذكّر شجرة سيناء، التي تشير إليها الآية (٢٣: ٢٥). تتحدّث الآية (٢٣: ٢١) عن الفوائد التي تجود بها الأنعام، أما الآية (٢٣: ٢٢) فتتحدّث عن السفن، حيث يتم تذكّر نوح، الذي تُقَصّ حكايته بعد ذلك (٢٣: ٢٣ وما بعد). في حديث القرآن إلى المكيين سيجعلهم يشهدون بأن الله مالك الأرض ومن فيها (٢٣: ٨٤)، بأنه رب السموات السبع ورب العرش العظيم (٢٣: ٨٦)، وأن بيده «ملكوت كل شيء» (٢٣: ٨٨). وتؤكد الآية (٢٣: ١١٥) بأن خلق العالم لم يكن عبثاً.

الفكرة السابقة ذاتها تظهر أيضاً في (٢١: ١٦ ــ ١٧). كذلك فهذه السورة (٢١: ٣٠) تقدّم ميثة فتق الكتلة الأولى، التي خرجت منها السماء والأرض، وتتحدّث أيضاً عنَ الجبال، التي تجعل في الأرض رواسي، حتى لا تميد (٢١: ٣١)، كما تتحدث عن السماء السقف المحفوظ ((٢١: ٣٢): «سقفاً محفوظاً»: وهي إما أنها تشير إلى الحماية من الشياطين الذين يسترقون السمع أو إلى «السقف المرفوع» (٥٢: ٥))، عن النهار والليل ودوران النجوم (٢١: ٣٣)، ويختم الحديث بطريقة جميلة بفكرة تبدّل الطبيعة (٢١: ٣٤ ـ ٣٥)، وهي آيات تُدْخِل الإنسان في مسار كل ما هو طبيعي وتعرّف بوضوح بحتمية موت الإنسان أيضاً. فالآية (٢١: ٣٤)،

تقول: «وما جعلنا لبشر من قبلك (محمد) الخلد، أفإن مت فهم الخالدون؟»، والتي تذكر بشكل ملفت للنظر بعبارة משה מת מי לא ימות [«موسى مات، من الذي لا يموت»] التي تلعب دوراً ما في ليتورجيا نهاية النهار في عيد المظال [السوكوت] والتي جاءت من مدراش פטירת משה [«معجزة موسى »] ومن ترغوم أكثر حداثة[116].

من جديد، تعيد (٢٥: ٤٧ ـ ٤٩، ٦٢) تكرار الأفكار التي غالباً ما نصادفها والتي تتعلّق بنظام النهار والليل (٤٧)، الريح والمطر (٤٨). كذلك تتناول (٢٥: ٥٣ ـ ٥٤) من جديد التصوّرات المتعلّقة بالماء. أما (٢٥: ٥٣) فتتحدّث عن مسألة المائين الأصليين، العذب والمالح، وتضيف (٢٥: ٥٤) إلى ذلك مسألة خلق الناس من الماء. وبكلمات: «وتوكّل على الحيّ الذي لا يموت» (٢٥: ٥٨)، يستذكر القرآن ثانية خالق السموات والأرض، الذي جعل في السماء بروجاً (٢٥: ٦١). وتذكّرنا كلمات الآية الأخيرة: «تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً» بطريقة ملفتة للنظر، بطقس المديح [أو التسابيح] اليهودي الشهير الذي يقدّم عند رؤية القمر في ربع الشهر الأوّل. وفي هذه البركة يُذكر خلق العالم أيضاً[117].

تتحدّث (١٧: ١٢) عن آيتي الليل والنهار، اللذين يتناوبان باستمرار، كما تتحدّث (١٧: ٦٦ وما بعد)، عن البحر وفوائده.

---

(١١٦) أنظر: Elbogen, Der jüd. Gottesdient, S. 205.

(١١٧) ברוך אתה ה ... אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם, חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ... וללבנה אמר שתתחדש ... ברוך אתה ה מחדש חדשים. ברוך יוצרך, ברוך עושך ... והי אור הלבנה כאור החמה וכאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קדם מעוטה, שנ׳: את שני המאורות הגדולים.

عند نهاية الحقبة المكيّة الثانية، يعود القرآن ثانية للحديث عن خالق السموات، وعن الأرض بخضرتها وأنهارها وجبالها، وعن الحاجز الذي يفصل بين المائين الأصليين (٢٧: ٦٠ ـ ٦١)، وذلك في إطار الصراع مع المكيين غير المؤمنين.

في الحقبة المكيّة الثالثة، يأخذ الجدل المحمّدي مع أعدائه شكلاً حادّاً، وتزداد بالتالي الأهمية التي تعزى لعمل الله الخلقي. فقد زعم المكيّون أن محمداً هو الذي اختلق القرآن. لكن هذا الكتاب القدسيّ هو «الحق من ربك»، وهو ينذر به العرب، وهم «قوم ما أتاهم من نذير» (٣٢: ٣). وكما يتحدّث اليهود عن التوراة[١١٨]، يُقَال أيضاً إن القرآن هو عمل إلهي سبق خلق العالم. لذلك تحكي السورة بعد الجمل الأولى مباشرة، عن قدرة الخلق الإلهية، حيث خلق السموات والأرض في ستة أيام (٣٢: ٤)، خلق الإنسان وكل شيء بطريقة حسنة (٣٢: ٧): (الآية (٧): «الذي أحسن كل شيء»؛ قارن: تك (١: ٣١): [«ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جداً»])، ثم بعد انتهاء الخلق جلس على العرش، ليدبّر كل شيء (٣٢: ٤ ـ ٥). في فكرة عمل الله الخلقي نجد تحوّلاً في التصور للعلاق بالقيامة، بالنسبة لقيامة الموت، حيث تُصوَّر هنا كخلق إلهي ثان (٣٢: ١٠).

(١١٨) تكوين رابه (١: ٢): כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם
هكذا كان، فالله أوجد التوراة وخلق العالم.
قارن: تكوين رابه (١: ٥) ששה דברים קדמו לבריית העולם ... יש מהן שנבראו,
ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה והכסא כבוד נבראו
ستة أشياء سبقت خلق العالم. بعضهم خلق، وبعضهم كان في فكرة الخلق؛ التوراة وعرش المجد خلقا.
قارن أيضاً: تكوين رابه (١: ٦) העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות התורה
العالم وأشياؤه لم تخلق، إلا بقوة التوراة.
ر (١: ٨) אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם
سبقت التوراة خلق العالم بألف سنة.
انظر أيضاً: بساحيم (٦٨ ب) שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ
هكذا يقال، لعندما كانت التوراة كاملة، لم يكن هنالك سماء ولا أرض.

تستمر معركة محمد مع أعدائه، فقد كـان محمـد حتى ذلـك الوقـت «نذيراً» لشعبه، لكنه يرغب الآن، منذ بداية الحقبة المكّية الثالثة، أن يُعـرف «بالبشـير»[١١٩] أيضاً، وهو ما يذكرنا بتعبير מבשר טוב في اشعيا الثـاني (٥٢: ٧) [«المبشّـر بالخير»]. من ناحية أخرى، يريـد القرآن تجريد أعدائه مـن أسـلحتهم، وذلـك في إشارته إلى الخلق الإلهي، الذي انتهـى مـن الأرض في يومـين (٤١: ٩)، جهّزهـا في أربعـة أيـام (٤١: ١٠) وبارك فيهـا (٤١: ١٠)، والـذي كـوّن السـماء في يومـين (٤١: ١١ - ١٢)، وجعل في كلّ سماء أمرَها (٤١: ١٢). لكن كان على محمـد أن يختبر، أنه حينما يصف لعربه الخلق الإلهي، سيتركونه بملل أو يتندّرون عليه.وهذا ما نجده في حديثه دائماً تقريباً عند الانتقال لوصف يوم القيامـة. وربمـا أن تصـوّر يوم القيامة لا يزعج المشاعر كثيراً. لذلك يشير القرآن الآن بشكل ما إلى قدرة الله، التي قد تكون أكثر إثارة للخوف في نفوس المستمعين من تصـوّر يـوم القيامـة القـادم في المستقبل. لكن أليست عذابات يوم القيامة - حر هـائج، هواصـف، الخ... - دليـلاً أيضاً على قدرة الله الخلاقة ذات التأثير الأبدي؟ كيف سيُرى المكيون غير المؤمنين، أن قدرة الله ستأخذهم أيضاً، كما ضربت الصاعقة الثموديين؟ هـذا هـو التهديـد الذي ينقله القرآن على لسان الله: «فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقـة عـاد وثمـود» (٤١: ١٣). وقـد كـان لهذا التـأنيب في بـلاد العرب أثـره المخيـف الخاص. يقص القرآن إضافة لما سبق تاريخ الشعوب الماضية المنقرضة (٤١: ١٤ وما بعد). لكنه يؤكّد بذلك، أن القصاص الذي سـيلحق بـالآثمين في الآخـرة، سـيكون أسوأ من العذاب الذي حلّ بقوم عاد (٤١: ١٦)، لنجده وقد انتقل بعدها ثانية إلى تصوّر يوم الدين (٤١: ١٩ ومابعد)، الذي كان ذات مرة أمّ أفكار دعوته[١٢٠].

---

(١١٩) باستثناء محمد (٢: ١١٩؛ ٥: ١١٩؛ ٧: ١٨٨؛ ١١: ٢؛ ٣٤: ٢٨؛ ٣٥: ٢٤؛ ٤١: ٤)، لايسمي القرآن «بشيراً» إلا الشخص الذي جاء ليعقوب برسالة مفادها أن يوسف ما يزال حياً.
وربط Ahrens، في «Muhammeds als Religionsstifter» ١٩٣٥، ص ٣٥، «بشارة» بكلمة مؤثرة ذات استخدام كتابي، كانت سائدة بين اليهود زمن محمد.

(120) Goldziher. Vorlesungen 0ber den Islam, Heidelberg, 1925, S. 5.

إن خلق الله للعالم، الحيوانات، وتعاقب الليل والنهار هو آيات للمؤمنين (٤٥: ٣ - ٦). وهي آيات تعادل آيات القرآن، لا أكثر ولا أقل (٤٥: ٦). أما غير المؤمنين، الذين يصرّون على استكبارهم حين يتلى القرآن (٤٥: ٨)، فينبئهم «بعذاب أليم»، الذي لن يصيبهم في جهنم فحسب، بل إن أعمالهم في هذه الدنيا ستكون باطلة أيضاً (٤٥: ١٠). لكن الآية (٤٥: ١١) التي تهدّد الجاحدين «بآيات ربهم» بالعقاب والعذاب الأليم، لا تقول ما إذا كانت تتحدّث عن الحياة الدنيا أو الحياة الأخرى. لقد جعل الله الخلق - البحر، السفن، وكل ما في السماء والأرض عموماً - لخدمة البشر (٤٥: ١٢ - ١٣)، وأجزى كل واحد بما يستحق (٤٥: ٢٢).

تتناول السورة (١٦) بصورة رئيسية وصف خليقة الله. فالآيات (١٦: ٣ - ١٦) تشير إلى خلق السموات والأرض، الإنسان والحيوان. ومن أجل مصلحة البشر، خُلِق الحصان والجمل والحمار، التي تحمل أثقال الإنسان من مكان لآخر وتقدّم له ثياباً تبعث على الدفء. ومن السماء يرسل الله الماء، لإرواء ظمأ البشر وإخصاب الأرض، فتنبت زرعاً وزيتوناً ونخلاً وكروماً. كذلك فالشمس والقمر والنجوم من أجل خدمة البشر. وكما أن البحر بسفنه وأسماكه الحية هو من أجل فائدة البشر، كذلك أيضاً الجبال، التي هي رواسٍ في الأرض، تمنعها أن تميد. وتنهي (١٦: ١٧ - ١٨) تعداد «نِعَم الله»، بالقول إن الأوثان التي لا تستطيع أن تخلق شيئاً، لا تساوي الله في القيمة وإن الإنسان لا يمكنه أن يحصي فضائل الله. (قارن: مز (٤٠: ٦): [«ما أكثر ما صنعت أيها الرب إلهي! لنا عجائبك وتدبيرك، فمالك من مثيل. فلو أردت أن أخبر بها وأتحدّث، لكانت أكثر من أن تحصى»]؛ (٧١: ١٥): [«فمي يحدّث ببرّك، طوال النهار بخلاصك»]؛ ونشيد الانشاد راباه (٥: ٣)). كذلك تتحدّث (١٦: ٢٠ - ٢٦) أيضاً عن تفاهة الأوثان بشكل رئيسي، ثم

ينتقل الحديث (١٦: ٢٧) إلى مقولة يوم القيامة. لكـن حين يتحدّث القـرآن عـن «الأوزار»، يتذكّر قصص العذاب، الـتي تعرف موضوعـاً مشـابهاً، فيشـير إلى بُنَاة البروج، الذين هَدَّ الله أبنيتهم عليهم، فلختنوا تحت سقوفها (١٦: ٢٦).

مجموعة الأفكار ذاتها، تترك بصمتها أيضاً على (٣٠: ٧ ـ ١٠)، حيـث يذكّر القرآن المكيون، في سياق الإشارة إلى الخلق الإلهي، أن حرث الشعوب التي سـبقتهم للأرض وتعميرهم إياها، لم يستطيعا إنقاذهمْ من عذاب الله. وعلـى نحـو يشـبه مـا سبق الإشارة إليه، تصف (٣٠: ١٩) الخلق، لكن الجديد هنا هو الإشارة إلى خلـق الأزواج (٣٠: ٢٠)، النوم (٣٠: ٢١)، البرق (٣٠: ٢٤)، والريح (٣٠: ٤٦).

تشير السورة (١١) إلى عمل الأيام الستة (١١: ٧)، ثم تنتقل إلى الحديث عـن قيامة الموتى باعتبارهـا خلقـاً آخـر (١١: ٨ ومـا بعـد). وكمـا أن تكويـن السـماء والأرض (٤٠: ٥٧)، كخلق ضخم أكبر من تكوين البشر، كذلك أيضاً فإن قـدوم «ساعة» يوم القيامة لا ريب فيه. وتصف (٤٠: ٦١ وما بعد) خلق العـالم، لتنتقـل للحديث عن الله كخالق لكل شيء، ثم يتم الدخـول مـن جديـد أيضـاً (٤٠: ٧١ وما بعد) في تفاصيل صورة عذاب جهنم.

في مواضع كثيرة من القرآن، نجد رفضاً للتعاليم المتعلّقة ببنوّة المسيح لله (١٩: ٩١ ـ ٩٣؛ ٢٣: ٩١).

تؤكّد (٣٩: ٤) أن الله لو أراد أن يكون لـه ولـد لاصطفـى ممـا خلـق، لكنهـا تتحدث بعد ذلك عن خلق السماوات والأرض، النهار والليل والنجـوم (٣٩: ٥)، ثم تذكّر الأخيرة بتصوّر خلق البشر (٣٩: ٥). تتحدث السورة ذاتها بعد ذلك عن خلق العالم[١٢١] (٣٩: ٣٨، ٤٦، ٨٢).

---

(١٢١) «له مقاليد (من κλειδα [وتعني: مفتاحاً، مزلاجاً، [ياسـاً]؛ أنظر: Fraenkel، Fremdwörter، ص ١٥) السـماوات والأرض»، تطابق mmmo مفتاح] التي تحدثت عنها تماليت (٢ آ). لكن قارن أيضاً: مت (١٦: ١٩): [«سأعطيك مفاتيح ملكوت السموات»]. ⇐

من ناحية أخرى، لا تستمر السورة (٣١) في المقالة السابقة هذه، إلا لوقت قصير (٣١: ١٠ ــ ١١)، حيث تؤكد أن الأوثان التي لا حول لها ولا قوة، لا تستطيع القيام بعمل مشابه. أما (٣١: ٢٥ ـ ٢٦)، فتدلّ المكيين على خلق الله.

في (٤٢: ٢٩، ٣٢)، آيات الله هي خلق السموات والأرض، مخلوقات البحر وأفلاكه.

إن الإشارة الدائمة إلى المكيين، بأن النبي ليس سوى رجل مثلهم، تجعل القرآن يتساءل أخيراً: «أكان للناس (المكيين) عجباً أن أوحينا إلى رجلٍ منهم أن أنذر الناس وبشّر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربّهم» (١٠: ٢). وبناء على ذلك ربما تأتي الإشارة، إلا أنه لا يوجد شفيع إلا بإذن الله (١٠: ٣)، وأن الله يجلس على عرشه، بعد عمل الأيام الستة (١٠: ٣)، يدبّر كل شيء عبر اللوغوس (١٠: ٣)، وهكذا يبدأ القرآن حديثه عن الخلق، بالقول إن محمداً ليس سوى وسيلة لله (١٠: ٣)، لكنه يقطع عرضه هذا، لينتقل إلى الحديث عن عذاب جهنم (١٠: ٤)، ليعود بعد ذلك كي يتكلّم من خلق الشمس والقمر، النهار والليل (١٠: ٥ ــ ٦). لكن الآيتين (١٠: ٧ ــ ٨) تعودان ثانية للحديث عن عذاب غير المؤمنين في الآخرة.

خلق العالم ودعمه هو المقولة السائدة تقريباً في السورة (٣٥). فالله يجعل الملائكة المجنحين رسلاً (٣٥: ١)، ويهتم بكل ما في السماء والأرض (٣٥: ١). دونه لا يوجد خالق ولا رازق، ومن العبث التحوّل عنه (٣٥: ٣). إن مصير الأمم

⇐ إضافة من المترجمين:

في رؤ (٣: ١٧)، يقال: «من عنده مفتاح داود». وهذه العبارة مرتبطة بما في (٢٢: ٢٢): «واجعل مفتاح بيت داود على كتفه»، والكلام هنا عن منح السلطان لرجل ما. لكن في نص الرؤيا، يجب فهم العبارة بمعنى مسيحي، أي أن للمسيح أخذ كامل السلطان وأنه لا رجوع عن حكمه.

السابقة غير المؤمنة، كمصير المكيين، هو «نار جهنم»، فالشيطان أغواهم (٣٥: ٦). تتحدث (٣٥: ٩ وما بعد) عن خلق الريح (٣٥: ٩)، الإنسان (٣٥: ١١)، البحرين الأصليين (٣٥: ١٢)، وتعاقب النهار والليل (٣٥: ١٣).

تقدّم السورة (٧) قصص العذاب مع الإشارة إلى الكتاب الإلهي (٧: ٢)، الذي جاء به محمد للعرب (٧: ٥٢)، مثلما جاءت الرسل قبله «بالحق» إلى شعوبهم أيضاً (٧: ٥٣)، ثم يُبرهن على قدرة الله عبر خلقه (٧: ٥٣ ــ ٥٦)، ويُطلب إلى الناس التضرّع (٧: ٥٥)، ويُشار إلى المطر المخصب الذي يُحيي كل شيء، كدليل على أن الله سيقيم الموتى في يوم من الأيام (٧: ٥٧).

حول هذه الفكرة أيضاً تدور الآيتان (٤٦: ٣٣ و ٦: ٩٥). وفي السورة الأخيرة نلحظ انتقالاً إلى مقولة خلق العالم، حيث يتم الكلام عن النباتات (٦: ٩٥)، النهار والليل (٦: ٩٦)، النجوم (٦: ٩٧)، خلق البشر (٦: ٩٨) والمطر المُخصب (٦: ٩٩).

من جديد ترسم السورة (١٣)، التي جاءت بعد نهاية الحقبة المكية الثالثة، صورة واضحة لله، خالق العالم وحافظه. فهو رفع السماء بغير عمد (١٣: ٢)، مدّ الأرض وجعل فيها رواسي (١٣: ٣ - ٤)، خلق البرق والرعد (١٣: ١٢ ــ ١٣)، وأجرى الأنهار والجداول (١٣: ١٧).

لا يلعب تصوّر خلق العالم في الزمن المديني الدور ذاته الذي لعبه قبله. كان اليهود والمسيحيون عليمين بهذا التصوّر، لذلك لم يرفضوه، حين سمعوا محمداً يتحدّث عنه. لكن الإسلام صار الآن، بعدما كبرت قوة محمد، ينتشر بين العرب غير المؤمنين عبر منظمة عقابية وحدود ملزمة للجميع أكثر من انتشاره عبر تعاليم دوغماتية مجردة، وهو الذي في الزمن المكي أسرى مفعول الآراء حول خلق العالم ويوم القيامة بشكل رئيس. فالسورة (٢) لا تشير إلى خلق العالم إلا في مواضع

قليلة. فالآية (٢: ٢٢)، مثلاً، تتحدث عن بسط الأرض، وفي (٢: ٢٩)، خلق الله كل ما في الأرض ثم استوى إلى السماء فخلقهن سبع سماوات. وتسبّح (٢: ١٦٤) بحمد الله كخالق للعالم ومعيل له، وتصف (٢: ٢٥٥) المدهشة مخلوقات الله وفرادته بكلمات تبدي رنيناً عهد قديمي[١٢٢].

لا تشير السورة (٣)، التي هي ليست أقصر بكثير من الثانية، إلى الخلق بشكل واضح أصلاً إلا في موضعين، هما (٣: ٢٧)، التي تسبّح بحمد الله كمنظّم للنهار والليل، و(٣: ١٩٠)، التي تسمّي خلق العالم وتعاقب الليل والنهار «آيات لأولي الألباب» (قارن: دانيال ٢: ١٢): [«هو محوّل الأوقات والأزمنة»].

تستفيض السورة (٧) في الحديث عن هذه المقولة (٧: ٤ ـ ٦)، لكنها في الزمن المديني، تقدّم استدلالات جديدة، تختلف عن التعاليم القديمة. فالله هنا هو خالق وموجّه إلهي (٧: ٤)، له ملك كل شيء (٧: ٥)، وعلى المؤمنين أن ينفقوا «في سبيل الله»، أي من أجل الحروب الدينية؛ والقرآن يسأل: «ومالكم ألا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السموات والأرض» (٧: ١٠).

تثبت (٦٥: ١٢) أن الخلق يبرهن، على أن الله على كل شيء قدير. وتدعو (٢٤: ٤٣ ـ ٤٥) خلق العالم وتجهيزه «عبرة لأولي الأبصار» (٢٤: ٤٤)، لتتحدث بعد ذلك عن واجب الاصغاء إلى الله ورسوله (٢٤: ٤٨).

حين تدخل السورة (٢٢) في الحديث عن خلق العالم، فذلك كي تبرهن فقط، أنه هو أيضاً خاضع لإرادة الله. فالله على كل شيء قدير (٢٢: ٦)، يسجد له من في السموات ومن في الأرض، الشمس والقمر والنجوم، الجبال والأشجار والحيوانات والناس. عادة ما ينظر إلى السورة (٢٢) على أنها مكيّة، لكنها تعتبر

---

(١٢٢) على ما يبدو يوجد في الاستعادة العربية ترتيلة يهودية أو مسيحية. قارن:
Nöldeke - Schwally, I. S. 184, Anm 2.

مدينية أحياناً أيضاً[123]. وإذا كانت الآيات (٢٢: ١ ـ ٢٤) مكّية فعلاً ـ يقدّم نولدكه ـ شفالي أسباباً تفيد بأنها ليست كذلك ـ يمكن القول إنه في الزمن المدني تم تحوير بعض الجمل نحو آراء حديثة. أما الآيات (٢٢: ٦٢ ـ ٦٥)، التي يشير إليها نولدكه ـ شفالي باعتبارها مكية، فتصف قدرة الخلق الإلهية بطريقة مشابهة فعلاً لوصفها في الآيات المكية.

في المدينة، تشهد السورة (٤٨) أيضاً، أن الله، كخالق للعالم، هو قائد جنود السموات والأرض، والآية (٤٨: ٧)، تقول: «ولله جنود السموات والأرض» (قارن: تك (٢: ١): [«وهكذا أكملت السموات والأرض وجميع قواتها»]، وتعبير ה' צבאות [«الجنود السماويون»] الذي غالباً ما يرد في الكتابات اليهودية).

تجعل (٩: ٣٦) الله يحدّد الشهور عند خلق العالم. وتتناول (٩: ٣ ـ ٤) موضوع الحج، الأشهر الحرم، التي يرحم الأعداء فيها (٩: ٤ ـ ٥). والحرم يمتد أجله من شهر محرم إلى شهر صفر (٩: ٣٧)، وهو ما يتم الحديث عنه بعد الإشارة إلى أشهر السنة المعطاة من الله.

---

(123) Nöldeke - Schwally, I. S. 213

آدم

العرض القرآني

خلق الله الإنسان من التراب والصلصال. لقد شكّله، وأعطاه الهيئة التي أراد أن تكون عليه، كوّن له السمع والبصر، حسّنه ونفخ فيه من روحه. جُبِل آدم بأفضل الصفات، ورأى فيه الخالق أوّل العابدين.

قدّم الله للملائكة خطّة الخلق: الإنسان سيكون خليفة الله على الأرض. لكن الملائكة قالوا: أتريد أن تخلقَ إنساناً، يُفسد ويسفك الدماء؟ ألا نكفيك نحن الذين نسبّح بحمدك ونقدّسك؟ علّم الله آدم الأسماء كلها. ثم سأل الملائكة: هل بإمكانكم إخباري بكل هذه الأسماء؟ لكنهم لم يعرفوا فقالوا: نحن لا نعرف إلا ما علّمتنا إياه. قال الله: آدم، قل الأسماء أنت! فأخبر آدم الأسماء. عندئذ قال الخالق: ألم أقل لكم إني أعلم ما في السموات وما في الأرض، وأعرف ما تظهرون وما تبطنون.

عندما وقف آدم أمام الله والملائكة يحمل المعرفة والصفات الحسنة، أمر الله الملائكة بالسجود لآدم. فسجدوا كلّهم إلا إبليس، الذي ينتمي إلى الشياطين،

رفض ذلك، فقال الله: لِمَ لم تسجد؟ قال إبليس: أنا لا أسجد لإنسان مشكّل من طين. وأنا كوّنت من عنصر انبل، هو النار. فغضب الله عندئذ، وطرد المتمرّد قائلاً: اخرج من الجنة! فانت ملعون حقاً! اللعنة عليك حتى يوم الدين! طلب إبليس الرحمة، قائلاً: أعطني مهلة حتى يوم القيامة! وقبل الله طلب الاسترحام. لكن الشيطان عاد ليقول: لأنك فضّلت آدم علي، سيكون واجبي في المستقبل، ان اقضي على أبنائه عدا قلّة قليلة. سوف أترصّد البشر وآتيهم من الأمام ومن الخلف، عن يمينهم وعن يسارهم. فصرخ الله: إليكَ عنّي! من يتبعك سيكون نصيبه جهنم. حرّرهم، إذا استطعت، بصوتك،وطاردهم بفرسانك ورجالك، كن شريكاً لهم في أملاكهم وأولادهم واجعلهم وعودك. لكن كلّ ما يعد به الشيطان هو كذب مقلق. إنما عبيدي ليست لك قدرة عليهم.

بعدئذٍ خلق الخالق من آدم امرأته، وقال لأولّ زوجين بشريين: اسكنا هذه الجنة وتمتّعا بها حيثما تشاءان، لكن لا تقربا هذه الشجرة، وإلا فسوف تأثمان. وعلى هذه الشجرة المحرمة نما التين والزيتون. وحذّر الله آدم من الشيطان قائلاً: هذا عدوّك وعدو زوجتك. فيجب أن لا تتركه يخرجك من الفردوس، حتى لا يجعلك شقياً. انظر، فكل شيء معطى لك، ولذلك لن تجوع ولن تعطش ولن تعرى.

لكن الشيطان أغوى الزوجين البشريين الأولين، فوسوس لهما بوعوده، وكشف لهما عن عورتيهما، عندما أكلا من الشجرة المحرمة، حيث قال: إن ربّكما حرّم عليكما هذه الشجرة حتى لا تصبحا ملاكين أو تعيشا إلى الأبد. وأقسم الشيطان: صدّقاني اني انصحكما بالحق. فأكل آدم وزوجه عندئذ من الشجرة. وما أن ذاقاها، حتى وضحت عورتاهما، فراحا يستراتها بأوراق

الشجر. عندها صرخ بهما الله: ألم أحرّم عليكما هذه الشجرة، وألم أقل لكما إن الشيطان عدو مبين؟ لأنكما جعلتما الشيطان يحركما ويوقعكما في الخطيئة، فأنتما مطرودان من الجنة. لكن الله لعن هذين الزوجين البشريين الأولين، وقال: ستكون الأرض مكان إقامتكما ومنزلكما. عليها ستعيشان، عليها ستموتان، ومنها ستخرجان ثانية في يوم من الأيام. وسُلِب آدم عطاياه وصار مخلوقاً ذليلاً. ندم آدم على خطاياه، وتاب، فعلّمه الله كلمات الصلاة، وقال كلا الإنسانين: آه يا رب، لقد أخطأنا بحق أنفسنا، وإذا لم تسامحنا وترحمنا فسنضيع.

فرحمهما الله، ونظر إلى آدم ثانية وهداه.

كانت زوجة آدم حامل. وحين أحسّت أنها ستصبح أماً، استغاث الإنسانان الأولان بالله قائلين: إذا أعطيتنا ولداً خالٍ من الخطيئة، سنكون لك من الشاكرين، لكن حين حصلا على ولدٍ خالٍ من الخطيئة أنكرا خالقهما.

المصــادر

من أية مادة خُلِق آدم

لقد اعتقد القرآن، كالكتاب المقدّس، أن خلق الإنسان كان من التراب: (٣: ٥٢) (مد): «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»[1]. قارن (١١: ٦١) (٣مك): [«هو أنشأكم من الأرض»]، حيث خُلِق الإنسان «من الأرض». أنظر أيضاً: (١٨: ٣٧) (٢مك): [«أكفرت بالذي خلقك من تراب»]؛ (٣٠: ٢٠) (٣مك): [«خلقكم من تراب»]؛ (٢٢: ٥) (مد): [«إنا

---

(١) المجيء إلى الوجود عبر الأمر «كن»! معبَّر عنه في (٢: ١١٧): [«وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»]؛ قارن: (٣: ٤٧): [«وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»]؛ (٦: ٧٣): [«ويوم يقول كن فيكون»]؛ (١٦: ٤٠): [«إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»]؛ (١٩: ٣٥): [«إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»]؛ (٣٦: ٨٢): [«إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»]؛ (٤٠: ٦٨): [«فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»]. من أجل هذا التصوّر، قارن: (مز ٣٣: ٩):

כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד

[«لأنه قال فكان، وأمر فوجد»؛ ومز (١٤٨: ٥): [«فإنه هو أمر فخلقت»]. أغسطينوس، في «الاعترافات» (١١: ٦ وما بعد)، يتحدّث بالتفصيل عن كلمة الله الخالقة، ويوضح في (Joh. Evang. Tract, I, 9 Tom III , S. 210) قائلاً:

«per illud verbim et angeli facti sunt. per illud verbim et Archangeli facti sunt, Potestates, Sedes, Dominationes, Principatus, per illud verbim facta sunt omnia Hinc cogitate quale verbum est»

«عبر هذه الكلمة خلقت الملائكة أيضاً. عبر هذه الكلمة خلق رؤساء الملائكة، البوتستاتيس، السيدس، الدوميناسيونس، البرنسيباتس. عبر هذه الكلمة كان كل شيء. هكذا تفكر كيف كانت الكلمة».

قارن أيضاً: ايريناوس، Adv. Haereses (C.2 , II):

«Proprium est enim hoc Dei supereminentiae, non indigere alliis organis ad conditionem eorum quae fiunt. Et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium eius verbum»

«إنها (كلمة الله) تنتمي إلى عظمة الله دون أن لا تملك الأدوات الأخرى لخلق ما يجب أن (تخلق). وكلمته هامة وضرورية لتشكيل كل ما هو أساسي».

خلقناكم من تراب»]؛ (٣٥: ١١) (٣مك): [«ا لله خلقكم من تراب»]؛ (٤٠: ٦٧) (٣مك): [«هو الذي خلقكم من تراب»]. وفي اغلب الأحيان يظهر هذا التصوّر في الحقبة المكية الثالثة.

إن الجمع بين عيسى، قياساً إلى خلقه، وآدم، هو على الأرجح إقرار لرؤيا مسيحية، والتي كثيراً ما تقارن بين آدم والمسيح[٢]، أو يمكن تفسيره عبر الموقف

[٢] تقارن روم (٥: ١٤ وما بعد): [«لقد ساد الموت من عهد آدم إلى عهد موسى، ساد حتى الذين لم يرتكبوا خطيئة تشبه معصية آدم، وهو صورة للذي سيأتي... الا وهو يسوع المسيح»] و١ كو (١٥: ٢١): [«فمن يد إنسان (آدم) أتى الموت فمن يد إنسان أيضاً (المسيح) تكون قيامة الأموات. وكما يموت جميع الناس في آدم فكذلك سيحيون جميعاً في المسيح»] بين المسيح وآدم. ويقول أفراهاط الرتيلة (٦) (Wright, S. 131): «لأنه مكتوب هكذا: آدم الأول كان في نفس حية، وآدم الثاني كان في الروح المحيي، ويقولون، إنه كان هنالك آدمان، وتقول (١ كو (١٥: ٤٩): [«وكما حملنا صورة الأرضي فكذلك نحمل صورة السماوي»]) إنه كما لبسنا صورة آدم الذي من التراب كان، كذلك علينا أن نلبس صورة آدم الذي من السماء جاء. الآدم الذي من الأرض جاء، هو الذي أخطأ، والآدم الذي من السماء جاء، هو مخلّصنا وسيدنا يسوع المسيح. وهؤلاء الذين قبلوا روح المسيح يشبهون آدم السماوي...».
أنظر أيضاً، الرتيلة (٩) (Wtight, S. 189): «ارتفع آدم ثم أذل وعاد إلى التراب، إلى طبيعته الأصلية. كذلك فإن مخلصنا العظيم والعالي رُفع ونحو طبيعته الأصلية سما فتزوّد في ربوبيته وجُعل كل شيء لخدمته. مخلصنا، الذي ذُلّل، نال المجد وأكثر من المجد، وآدم الذي تعلّى، تلقى الذل واللعنات». كذلك، تقول تعاليم أفرام السرياني: (Comm. In Aggeum Prsphetan II, bei Lamy, S. Ephr. Hymni et Sermones II, S. 305): «هكذا كان (آدم)، بعدما خُلِق وجُعل في الفردوس، كان وحده صورة الله». لم تكن ولادة بالجسد لا عند آدم ولا عند المسيح (الكاتب السابق: Hymni de beata Maria XVIII, bei Lamy II, S. 609)، آدم فقط عظمته عبر إغواء الأفعى ووجدها في المسيح من جديد (الكاتب السابق: Hymni in festum Epiphaniae, SII, bei Lamy I. S. 107)، وسقطت حواء وأقيمت من جديد عبر مريم (الكاتب ذاته: أنظر: De instauratione ecclesiae IV, bei Lamy III, S. 977; Mumelstein WZKM, 1928, S. 249)، يقارن يعقوب السروجي في إحدى مقطوعاته الشعرية حول مريم العذراء (Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi, S. 202ff.) آدم بيسوع وحواء بمريم. ترتليانوس، من ناحية أخرى (Mumelstein WZKM, 1928, S. 247 ⇐

الجدلي القرآني، الذي رفض في مواقف عديدة أن يكون عيسى ابناً لله (٢: ١١٦): [«وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه»] ومواضع أخرى، لو أن يكون هنالك وجود للثالوث على الإطلاق (٤: ١٧١) (مد): [«ولا تقولوا ثلاثة»]؛ (٥: ٧٣) (مد): [«لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة»] ومواضع أخرى، أو أن ولادة المخلص كانت فوق طبيعية (٤: ١٧١): [«إنما المسيح ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه»].

⇐انظر: Des resurectione Cornis; حمل آدم مخلوقاً على مثال يسوع، والإثنان لم يكونا متزوجين: (Tertull. De anima 43)، قارن: Murmelstein S. 247; 249. كذلك نزل ايريناوس أيضاً Adv. Haereses III, C. 33، يضع آدم مقابل المسيح:

«Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam... Cum enim pareexistaret Salvars Opportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit Salvans»

«بولس أيضاً يسمّي الأنموذج المستقبلي ذاته آدم... لأنه كان هنالك مخلص ما قبل الوجود من الضروري التأكد، أن المخلّص سوف لن يكون دون عمل». لكن الأدب اليهودي أيضاً يقيم أحياناً علاقة بين المسيح وآدم. فعلى المسيح أن يتغلّب على الموت، الذي جاء به آدم إلى العالم (تكوين رابا ٢٤: ٤)، والعطايا التي أخرجت من آدم، سيعيدها المسيح من جديد (عدد رابا ١٣: ٢). قارن Murmelstein, WZKM, 1928, S. 294؛ والذي يشير (المرجع ذاته، 1929, p. 53) أيضاً، إلى أن المفرش، يواجه آدم وموسى، كلاً مع الآخر.

الغنوص اليهود المتنصّرون يماثلون أيضاً بين المسيح وآدم. يقول أبيفانس (Haeres XXX, 3, 127 .S انظر: Brandt, Elchasai S. 83,)، إن الأبيونيين يعلّمون ما يلي: «المسيح هو آدم، الذي هو (الإنسان) المكوّن أولاً، والذي نفخت فيه الحياة من نَفَس الله... هو (المسيح)، جسد آدم نفسه وقد ظهر كإنسان وميّت رقام (من بين الأموات)». في Clemensroman، (Brandt, (hom. III, 209, S. 67) Elchasai, S. 84)، يُعلن أن آدم هو النبي الحقيقي، وهو ما يقال عادة عن يسوع. كذلك فقد أشار مورملشتاين أيضاً إلى وجود طوائف غنوصية، ماثلت بين آدم والمسيح. يقال عند الغنوص إن آدم هو πρωτος(الأول) و ψυχικος (الشخص الذي يعيش على النفس)، والمسيح هو εσχατος (الحاكم يوم الدينونة) و πνευματικος (الشخص الذي يعيش على الروح). انظر:

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 172 f

لقد اعتُقد أن التراب هو الذي جُبل منه آدم، (٢٣: ١٢) (٢مك): «من سلالة من طين». والإنسان، ككائن حي، مكوّن للملك «من لا شيء»: (١٩: ٦٧) (٢مك): «خلقناه من قبل و لم يك شيئاً»[1].

تعلمنا (٢٥: ٥٤) (٢مك) أن خلق الناس كان من الماء: «وهو الذي خلق من الماء بشراً». ولسنا متأكدين تماماً، إن القرآن كان يلمّح هنا إلى عملية التناسل الطبيعية، والتي يشار إليها في مواضع عديدة (٢٢: ٥) (مد): [«إنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة»]؛ (٢٣: ١٢ ـ ١٣) (٢مك): [«لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين»]؛ ٤٠: ٦٧: [«هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة»]؛ (٧١: ١٤) (٣مك): [«وقد خلقناكم أطواراً»]؛ (٧٥: ٣٧ ـ ٣٨) (١مك): [«ألم يك نطفة من مني يُمنى. ثم كان علقة فخلق فسوّى»]؛ (٩٦: ٢) (١مك): [«خلق الإنسان من علق»]، حيث لا يُعطى الماء هنا، كما جرت العادة، تسمية أدق، مثلما ورد في (٣٢: ٨) (٣مك): «من ماء مهين»، على سبيل المثال، أو: «خلق من ماء دافق» (٨٦: ٨) (١مك)، فالآية السابقة (٢٥: ٥٤) تتحدّث عن المائين الأصليين، العذب والمالح. ويمكن أن نجد في الأساس منظومة غنوصية، حيث يُرَد كل خلق حيواني إلى الماء. كذلك فالقرآن يجعل الحيوانات (٢٤: ٤٥) (مد): [«ا لله خلق كل دابة من ماء»] وكل الكائنات الحية عموماً (٢١: ٣٠): [«وجعلنا من الماء كل شيء حي»] تأتي من الماء.

[1] إن تكوين الخلق من لا شيء (ovtov ovx ef : من لا شيء) يعلّمه أيضاً ثيوفيلوس(Ad Autolycum, II, 10). الكتابات اليهودية تشير أيضاً، في مواضع عديدة، إلى الخلق بأنه: ‏מא יש ‏ .

تكوين الإنسان الأول

الآية (٣٢: ٩) (٣مك): «ثم سوّاه[٣] ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون». قارن: (١٥: ٢٩) (٢مك): [«فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي»]؛ (٣٨: ٧٢) (٢مك): [«فإذا سويته ونفخت فيه من روحي»]؛ مشابهة أيضاً (٨٢: ٧ ـ ٨) (١مك): «الذي خلقك فسواك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركّبك». وفي (٤٠: ٦٤) (٣مك)، أعطى الله الإنسان شكلاً حسناً: «صوّركم فأحسن صوركم». قارن: (٧: ١١) (٣مك): [«لقد خلقناكم ثم صورناكم»]؛ (٦٤: ٣) (مد): [«وصوركم فأحسن صوركم»].

يمكن أن نقارن مع تك (٢: ٧): [«وجبل الرب الإله الإنسان تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفساً حياً»]. كذلك يخبرنا أي (١٠: ٨ ـ ١٠) عن تكوين الإنسان:

ידיך עצבוני ויעשוני יחד
סביב ותבלעני. זכר־נא כי כחמר עשיתני ואל עפר תשיבני. הלא
כחלב תתיכני וכגבנה תקפיאני. עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים
תשככני

[«يداك جبلتاني وصورتاني بجملتي، والآن تبتلعني. أذكر أنك قد صوّرتني مثل الطين، فإلى التراب تعيدني. ألم تكن قد صببتني كاللبن الحليب. وجمّدتني كالجبن»]. قارن، أيضاً: سيرا (١٧: ١): [«خلق الرب الإنسان من الأرض وإليها أعاده»][4]. أنظر أيضاً جامعة راباه لـ(٢: ١٧):

---

(٣) تستخدم «سوّى» في (٧٥: ٣٨): [«ثم كان علقة فسوّى»] و (١٨: ٣٧): [«ثم سوّاك رجلاً»] للإشارة إلى تكوين الإنسان طبيعياً، لكنها تستخدم في (٨٧: ٢): «الذي خلق فسوّى» للإشارة إلى الخلق بشكل عام.

(4) Kautzsch I, S. 313.

אמר ר' יצחק בר מריון: כתיב: וייצר
ה' אלהים את האדם מה תלמוד לאמר: אשר יצר? אלא הצור הוא צייר
נאה מכיוס מתנאה בעולמו ואומר: ראו בריה שבראתי וצורה שציירתי

«يقول ح. اسحق بن ماريون: مكتوب: «جبل الرب الإله الإنسان» (تك ٢: ٧)، لماذا يقال أيضاً: «الذي جبله» (تك ٢: ٨)؟ هذا يعني أن الله مكوِّن فنان، وهو يبدو وكأنه يفاخر أمام عالمه ويقول: أنظر إلى خليقتي التي خلقتها، وإلى الشكل الذي جبلته». قارن: لاويون راباه (٢٣: ١) وايضاً افرام السرياني[٥]: «... جبل بذاته جسد الإنسان بيديه هو ونفخ فيه نَفَساً وجعله يحكم في الجنة.. وأعطاه ثالثاً أيضاً اللغة، العقل والشعور اللذين لكائن إلهي». وحده آدم، بعكس المخلوقات الأخرى، التي نشأت عبر كلمة الله (أبوت ٥: ١ בי' מאמרות נברא העולם

[«بأمرك خُلِق العالم»])، جُبِل من قبل الله ذاته:

מנין לאדם שנברא בשתי ידיו? שנאמר: ידיך עשוני

[«جزء من البشر الذي خلق بكلتا اليدين»] (أبوت ح. ناتان، النهاية؛ وكتوبوت ٥ آ). من آباء الكنيسة يعلّم ذلك ثيوفيلوس[٦]، ومنهم أيضاً أفراهاط، في الترتيلة ١١[٧]: «عبر كلمة الله كوِّنت السماء، وحده آدم جبله بيديه»[٨]. آدم معروف أيضاً عند عدي بن زيد، الذي يحكي عنه بإسهاب[٩]. وهكذا فالتصور بأكمله يتقاطع مع مثيله عند اليهود والمسيحيين.

---

(5) Opp. I, 22, C.
(6) Ad Autolycum II, 18.
(7) Wright, S. 240.
(٨) قارن: Ginzberg, Haggada, MZWJ, 1899, S. 63
(٩) قارن Cheikho, Christianisme, S. 254, und Horovitz, K.U., S. 85

الشكل الأصلي الباهر لآدم

السورة (٩٥: ٤ ـ ٦) (١مك): «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثـم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات[١٠] فلهم أجر[١١] غير ممنون».

عند فيلو[١٢] كان آدم خليفة الله وقد مُلّك λαμβαδιον χαι δυναστειας الحكم والقوة والسلالة الملكية. ويقـول المدراش، إن آدم قبل سقوطه كـانت لـه فضائل جسدية وروحية خاصة، والتي أُخرِجت منه بعد الخطيئة التي اقترفها: أنظر: تكوين راباه (١٢: ٥):

ומפני
מה אינון חסרין? ר' יודן בשם ר' אבין אמר: כנגד ו' דברים שנטלו
מאדם הראשון. ואלו הן: זיוו, חייו, קומתו ופרי הארץ ופירות האילן
ומאורות ... א"ר אבהו: באותה שעה נגעה קומתו של אדם הראשון
ונעשית של מאה אמה

لماذا سقط (الحرف ו من كلمة תולדות)؟ يقـول ح. يودان باسم ح. آبـين: وفقـاً للأشياء الستة الأولى، التي أخرجـت من الإنسـان الأول (بعـد سـقوطه في

---

(١٠) كالسورة (٩٥) تنتمي الآية (٨٤: ٢٥): «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات» إلى الحقبة المكّية الأولى. لكنها في (٤١: ٨): [«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون»] تبدو كجملة متميزة. وهكذا من غير الضروري أن نأخذ برأي نولدكه ـ شفالي I، ص ٩٧، القائل إن جملة «إلا الذين»، لأنها استخدمت للمرة الأولى في زمن مكي متأخر، فقد أضيفت في ٩٥: ٦ وفي زمن لاحق. في (٦٨: ٣) يوعد محمد «أجراً غير ممنون».

(١١) من أجل «أجر» في القرآن، قارن:
Torrey, The Commercial - theological terms in the Koran, Leyden, 1892, S. 23 ff.
وقارن أيضاً: جمل مثل: تك (١٥: ١): [«أجرك عظيم جداً»] راعي (٤: ١٠): [«هو ذا جزاؤه معه وأجره قدامه»].

(12) De opif. mundi, § 148.

الخطيئة)، وهذه الأشياء هي: لمعانه، عمرُه الطويل، شكله الطويل، فاكهة الأرض (في الجنة)، فاكهة الشجر والأنوار... يقول ح. أباهو: في هذه الساعة صَغُر تكوين الإنسان وجعل طوله مئة ذراع (فقط)» قارن: تانحوما نوح وعدد راباه (١٣: ٤). عن طول آدم الأصلي الهائل تتحدث أيضاً تانحوما، تزرعيا؛ سانهدرين ٣٨ ب؛ حاغيغاه ١٢ آ؛ تكوين راباه ١٩: ٦؛ ٢١: ٣؛ ٢٤: ٢؛ لاويون راباه ١٢: ٢؛ وبسقتا ح. كاهانا، هاحوديش[١٣]. ضرّتاه تشبهان كرتي شمس (باب بترا ٥٨ آ). لكن بعد الخطيئة غيّر الله هيئته وطرده من الجنة (تكوين راباه ١٦: ١). كانت قوة البصر عند آدم تمتد من طرف العالم إلى طرفه الآخر، لكن بعد خطيئته أُخرِجت منه واستودعت في المؤمنين الذين في الجنّة (تكوين راباه ١٢: ٥). ويتبيّن من (خروج راباه ٣٨: ٢) أن آدم جُبل أصلاً كي يعيش إلى الأبد، أي أن لا يكون معرّضاً للموت.

أخذ الأدب المسيحي هذا التصوّر مثلاً. أفراهاط[١٤]: «بسبب هذا اللمعان، الذي كانا مغطّيين (آدم وحواء) به، لم يكونا يخجلان من عريهما، حتى أُخِذ منهما، بعد أن تجاوزا المحرّم»[١٥]. قارن أيضاً: «مغارة الكنز»[١٦]: «وعندما رأت

---

(١٣) قياس طول الرجل الأول وتصغيره مستنبطان من קוממיות في: لا (٢٦: ١٣): [«قوميوت»]. انظر: اسحق لوريا: «لِقوطيم» فرانكفورت، ١٦٨٤، fol 14 c. C. 16. وفي بركة ح. العزر، الفصل ١١، ملأ آدم العالم كلّه، أي احتل كلّ الفضاء الفارغ. قارن أيضاً: زوهار (II، ٥٤ ب):

ר' חייא אמר אדם הוה ידע חכמתא עלאה יתיר ממלאכי עלאי והוה מסתכל בכלא וידע ואשתמודע למאריה יתיר מכל שאר בני עלמא. בתר דחב אסתימו מיניה מבועי דחכמתא

«قال ح. حيا: لقد حظي آدم بحكمة متعالية أكثر من الملائكة السامين. فقد تأمل كل شيء، وعرف ربّه واعترف به أكثر من كل سكّان العالم الآخرين. لكن بعدما أخطأ، أغلقت في وجهه عيون الحكمة».

(14) Opp. I 26 E.

(15) Ginzberg, Haggada,, MGWJ 1899, S. 75.

(16) ed. Bezold, S. 12.

الملائكة منظره (آدم) العظيم، حركهم جمال وجهه، لأنهم رأوا شكل وجهه، وكأنه يشتعل في لمعان عظيم مشابه لكرة الشمس، ونور عينيه مثل الشمس وصورة جسده مثل ضوء الكريستال». أنظر أيضاً: افرام السرياني[17]: «بعد أن انطفأ ذلك الجمال الباهر، الذي كان قد زُيّن به، داهمته المعاناة، التي كان خالياً منها سابقاً»[18]. ووفقاً «لحوارات المقدسين الثلاثة»[19]، وجسده رأس آدم كان كبيراً، بحيث أنه يتخطى ثلاثين رجلاً. كان باستطاعة الرجل الأول قبل الوقوع في الخطيئة أن يرى حتى البعد الأبعد. أنظر أيضاً: «سفر آدم المسيحي»[20]: «وقال الرب الإله لآدم: عندما كنت مطيعاً بخشوع، كانت طبيعة النور فيك، لذلك كنت ترى أبعد الأشياء؛ لكن بعدما أخرجت منك طبيعة النور، لن تستطيع بعد الآن أن ترى ما هو بعيد، بل القريب فقط». لقد أخذت هذه العطايا من آدم بعد وقوعه في الخطيئة. عن شكل آدم وحواء الأصلي العظيم تتحدث إحدى أساطير الغنوص، وذلك كما قال ايريناوس[21]:

«Adam autem et Evam prius quidem habuisse levia et clara et velut spiritualia corpora, quemadmodum et plasmati sunt; venientes autem huc demutasse in obscurins, pringuius et prigius»

«امتلك آدم وحواء في البداية جسدين خفيفين، صافيين، وروحانيين تقريباً، حيث كانا (الجسدان) من تشكيل طري؛ لكن حالما سقطا صارا أكثر عتمة، أقسى وأبطأ». لكن بحسب التقليد اليهودي احتُفظ بالعطايا المأخوذة من آدم للمؤمنين في

---

(17) Opp. I, 38, D

(١٨) من الأفضل أن لا نذهب مع آرنس في Mohammed als Religionsstifter, 1935, S. 33 في الاعتقاد أن الله كبّر آدم عبر الخلق Anm. 3, an Ephraem, Carm. Nisibena, 74, 1 - 4 لكنه صغّره عبر الموت.

(19) Denkschrift d. K. Akad. zu Wien, Bd, XXIV, S. 63.

(20) ed. Dillmann, S. 17 ff.

(21) Adv. Haereses I, c. 34.

الفردوس. قارن: تنحوما بريشيت، حيث ستعطى هذه المنح لكل إسرائيلي في الفردوس. عن النور الأصلي، الذي كان باستطاعة آدم أن يرى به من طرف العالم إلى طرفه الآخر، يتحدث تكوين راباه (١٢: ٥):

למה גנזו אלא גנזו לצדיקים לעתיד לבא.

«لمَ غطّاه (الله)؟ لقد احتفظ به للصالحين في العالم الآتي». قارن: تنحوما شيمني. وهكذا لم يكن مستحيلاً على الإطلاق، أن يُشار في الفقرة الإضافية: «إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، إلى شيء مشابه. تصوّر عطايا آدم يمكن بالتالي أن يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو للمسيحيين. وإذا ما وضع المرء في اعتباره فعلاً، أن ذكر هذه العطية متعلّق بالقسم بشجرة الجنة، والذي هو، كما سيشار لاحقاً، مأخوذ على الأرجح من تصوّر مسيحي، يجب أن يُعرف بالتالي باحتمالية أن يكون المسيحيون السند في هذه المسألة.

اختيار آدم

السورة (٣: ٣٣) (مد): «إنّ الله اصطفى[٢٢] آدم ونوحاً وآل ابراهيم[٢٣] وآل عمران[٢٤] على العالمين ذرية بعضها من بعض».

---

(٢٢) تستخدم «اصطفى» في القرآن أساساً، للتعبير عن اختيارية الله للرسل، «عبيد الله»، وللملائكة. أنظر: (٢٧: ٥٩): «على عباده الذين اصطفى الله خير». وفي (٣٥: ٣٢): [«ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا»]، يورث الله الكتاب للعباد المختارين. وفي (٢٢: ٧٥): [«الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس»]، يختار الله رسلاً من البشر أو للملائكة. وبكلمة «اصطفى» يشار إلى اختيار طالوت (٢: ٢٤٧): [«إن الله اصطفاه»]، موسى (٧: ١٤٤): [«يا موسى إني اصطفيتك»]، مريم (٣: ٤٢): [«يا مريم إن الله اصطفاك على العالمين»] وابراهيم (٢: ١٣٠): [«ولقد اصطفيناه في الدنيا»].

(٢٣) ترد «آل ابراهيم» أيضاً في (٤: ٥٤): [«فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة»]، وهي توافق ١ أخ(١: ٢٨): בני אברהם [«بنو ابراهيم»]؛ يو(٨: ٣٩) [«أبناء ابراهيم»] وغل(٣: ٧): τέκνα τοῦ Ἀβραάμ [«أبناء ابراهيم»]. نجد «آل لوط» في (١٥: ٥٩، ٦١): [«إلا آل لوط»، «فلما جاء آل←

الماغاداه أيضاً تسمّي آدم الصالح الأول، والذي يعقبه نـوح، ابراهيـم، اسـحق، موسى الخ. قارن: لاويون، راباه (٢: ٨):

ברוך המקום שספר עצמו עם הצדיקים הראשונים. אדם העלה שור על גבי המזבח שנ': ותיטב להי' משור פר. נח קיים מה שכתוב בתורה .... אברהם קיים את התורה כולה. שנ' .... שהוא עשה קרבן והקריב איל. יצחק ..... יעקב ... ... לפיכך ארבם הקב"ה אהבה גמורה'

«آل لوط»]؛ (٢٧: ٥٦): [«أخرجوا آل لوط»]؛ (٥٤: ٣٤): [«إلا آل لوط»]؛ «آل يعقوب»: (١٢: ٦): [«وعلى آل يعقوب»]؛ (١٩: ٦): [«ويرث من آل يعقوب»]، تتناسب مع تك (٣٤: ١٣، ٢٥، ٢٧؛ ٣٥: ٥؛ ٤٩: ٢): בני יעקב [«بني يعقوب»]؛ لو (١: ٣٣): καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ [«ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد»]. من أصل «آل موسى» (٢: ٢٤٦): [«مما ترك آل موسى»]؛ قارن: عب(٣: ٢): [«كان شأن موسى في بيته أجمع»]. تتناسب «آل هارون» مع مز (١١٨: ٣) בית אהרן [«بيت هارون»]. تـرد «آل فرعـون» في (٢: ٤٩، ٥٠) [«نجيناكم من آل فرعون»، «وأغرقنا آل فرعون»]؛ (٧: ١٣٠، ١٤١): [«ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين»، «وإذ أنجيناكم من آل فرعون»]؛ (٨: ٥٢؛ ٥٤): [«كدأب آل فرعون»، «كدأب آل فرعون... وأغرقنا آل فرعون»]؛ (١٤: ٦): [«أنجاكم من آل فرعون»]؛ (٤٠: ٢٨، ٤٦) [«وقال رجل من آل فرعون»، «أدخلوا آل فرعون»]؛ (٥٤: ٤١): [«ولقد جاء آل فرعون النذر»]. من أصل «آل داود»، (٣٤: ١٣): [«اعملوا آل داود»]، قارن: ٢ صم (٣: ١)؛ زك (٣: ١) בית דוד [«بيت داود»] ولو (١: ٢٧): ἐξ οἴκου Δαυείδ [«من بيت داود»].

(٢٤) يُذكر عمران أولاً في الحقبة المدينية كأب لمريم (٦٦: ١٢): [«ومريم ابنة عمران»] وذلك بسبب الالتباس بين مريم ابنة عمران وأخت موسى وهارون ومريم أم المسيح. والاسم يُفسَّر باعتباره تشابهاً بين عمرام العهد القديم واسم عمران الذي وجد في الزمن العربي القديم وزمن الجاهلية، أنظر: Horovitz, K. U. S. 128. لا نفهم من משפחת עמרמי [«عشيرة العمرانيين»] (عد ٣: ٢٧) إلا الحديث عن آل موسى.

«مبارك الذي هو في كل مكان، والموجود دائماً، الذي يعتبر نفسه من بين المؤمنين الأوائل. لقد قدّم آدم ثوراناً كقربان على المذبح، لهذا يقال: فذلك أحب إلى الرب من الثيران[٢٥] (مز ٦٩: ٣٢). لقد التزم نوح، بما هو مكتوب في التوراة، لذلك يقال: بني نوح مذبحاً للرب (تك ٨: ٢٠). والتزم ابراهيم بالتوراة كلها، لذلك يقال: من أجل أن ابراهيم أصغى (تك ٢٦: ٥)، فهو قدّم قرباناً وقرّب كبشاً. اسحق. الخ. يعقوب الخ... الخ.. لذلك يحبّهم الله (هؤلاء الصالحين) حبّاً كاملاً». قارن: تكوين راباه (٥٨: ٤)؛ عدد راباه (٢٠: ١٥)؛ جامعة راباه (٧: ٣٦)، وفي نشيد الإنشاد راباه (٥: ٤)، يؤلّف آدم، ابراهيم، موسى، الخ.. المزامير. أما بابا بترا (١٤ ب) فجعلت عشرة شعراء ـ آدم، ابراهيم، الخ ـ يؤلّفون المزامير. وعدّت سوكا (٥٢ب) آدم أول «الرعاة»، الذين عليهم أن ينشطوا في الزمن المسياني. كذلك فإن «سفر اليوبيل»[٢٦] يعرف سرداً مشابهاً. ابراهيم بارك يعقوب [!] بالكلمات التالية: «يعطيك الله تعالى، كل البركات التي أعطاني». يبدو آدم أيضاً كنبي. انظر: سدير عولام رباه (c. 21):

ויפל

תרדמה אלו הן הנביאים שעמדו עד שלא נתנה תורה לישראל

«فأوقع الرب الإله سباتاً عميقاً (على آدم) (تك ٢: ٢١). أولئك هم الأنبياء، الذين ظهروا، قبل أن تُعطى توراة اسرائيل». وفي سنهدرين (٣٨ ب)، وهو موضع من مواضع أخرى عديدة، يكشف الله لآدم المستقبل كله سلفاً. شيء مشابه لهذا نجده أيضاً عند كليمنس الاسكندري[٢٧]، ترتوليانوس[٢٨]: «آدم.. يتنبأ» وافرام[٢٩]

---

(٢٥) يحسب الله أكثر من ثور وحشي.

(26) Kautzsch II, 77.
(27) Strom I, S. 335.
(28) Adv. Marc. II.
(29) Hom. Ed. Wright, S. 354.

السرياني(٣٠). عند كليمنسرومان (الرتيلة III، ٢٠، ص ٦٧)(٣١)، يسمّى آدم النبي الحق، وهي تسمية تطلق عادة على يسوع. يعرف ترتليانوس(٣٢) أيضاً، أن آدم كان نبياً(٣٣). وفي أحد التصوّرات الغنوصية، يبدو الإنسان الأصلي وكأنه ذو وحي كامل(٣٤). إن ذكر آدم بجانب عمران في القرآن، يتوافق مع رأي مسيحي انتشر في الشرق، يقول إن «آدم الأول وآدم الثاني» هما ممثّلان متكافئان للإنسانية(٣٥).

إذن: إن تصوّر عبدة لله مختارين في القرآن يمكن أن يتقاطع مع مثيله عند اليهود والمسيحيين. لكن ما يوحي بتأثير مسيحي أقوى، هو الذكر الواضح للمسيح في سلسلة رسل الله المفضّلين ووصفه بأنه خلَف العبيد المختارين السابقين.

---

(٣٠) أنظر: Wensinck, Acta Qrient, II, S. 157.

في «حياة آدم Vita Adae» ٢٩ (Kautzsch, II, 519) أسر آدم شيث بالأسرار الآتية، التي عرفها من تذوّك طعم شجرة المعرفة.

(31) Brandt, Elchasai, S. 84.

(٣٢) قارن: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 273 Anm1.

(33) De anima, C. 11; C. 43; De ieiuniis, s. 3; De resurrectione carins, c. 61.

(34) Bousset, Hauptprobleme, S. 172 - 173.

(٣٥) أنظر: Wensinck, Acta Orient., II, S. 175.

في المرجع ذاته، ص ١٧٠، يستشهد فنسنك عدة مرات بالأدب المسيحي الذي يسمّي آدم نبياً (أنظر: يوستينوس الشهيد، اكليمندس، ابيفانوس، اوريجنس، خريسوستوموس)، والذي يعزو إليه سويداس الترشح للنبوة (Migne, Series graeca XI, Spalte 151f. Note 86). يجد فنسنك تأثيراً مسيحياً في الحقيقة اللافتة للنظر، ألا وهي عدم المعرفة بإشارة القرآن إلى الأنبياء الكبار في العهد القديم (قارن Rudolph, Die Abhägigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart, 1922, S. 45 ff)، ومعرفة الذين يدعون قديسين في الكتاب المقدس فقط. وفي الكنيسة القبطية لم يكن هنالك صبر على الرأي القائل، إن نوح، ابراهيم، اسحق، يعقوب والأبناء القدّيسين يحبهم الله بشكل خاص لأنهم مخلوقون من الطبيعة. أنظر:

Leipoldt, Schenute von Atripe, Leipzig, 1903, S. 79, Anm7. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen literatur XX).

آدم يسمّي كل شيء

السورة (٢: ٣٠ - ٣٣) (مد): «وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة[٣٦]، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء[٣٧] ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك[٣٨]؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم

---

(٣٦) تستعمل «خليفة» في (٣٨: ٢٦): [«يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض»] أيضاً، كتسمية لداود، الذي هو، مثل آدم تماماً، يدعى إلى أحكام القضاء. وتسمّى الأجيال المتعاقبة في (٦: ١٦٥) «خلائف الأرض».

(٣٧) «يسفك الدماء» تشابه العبرية שפך דם [«يَسفِك الدماء»]، لكن ربما تكون من أصل آرامي. أنظر: Horovitz, Jewish proper names, S. 208.

(٣٨) «نحن نسبح بحمدك ونقدس لك» تذكّرنا بالليتورجيا السبتية الشهيرة [קדושה] (קדיש) في الصلاة ذاتها توجد سمات من (٢٤: ٣٦ - ٣٧): «في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ويسبّح له بالغدو والآصال. رجال...». لكن القدوشاه קדושה في شكلها الأقدم موجودة في توسفتا بيراخوت (إ، ٩): (من أجل السؤال عن المصدر، أنظر: (Elbogen, Der jüd. Gottesdienst, S 61 ff.)). في (٤٨: ٩): [«لتؤمنوا بالله ورسوله... وتسبّحوه بكرة وأصيلا»]، محمد مرسل، كي يؤمن الناس بالله ورسوله ويسبّحوه في الصباح والمساء. قارن: (٢٠: ١٣٠): [«فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها»]؛ (٤٠: ٥٥): [«وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار»]؛ (٥٠: ٣٩): [«وسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب»]؛ (٥٢: ٤٨ - ٤٩): [«وسبّح بحمد ربك حين تقوم. ومن الليل فسبحه»]؛ (٧٦: ٢٥): [«واذكر اسم ربّك بكرة وأصيلاً»]؛ (٣٣: ٤٢): [«وسبّحوه بكرة وأصيلا»]. ويطلب زكريا من شعبه: «سبحوه بكرة وعشيا» (١٩: ١١)؛ وفي (٥٧: ١)، يقال: «سبح لله ما في السموات والأرض». قارن: (٥٩: ١): [«سبح لله ما في السموات وما في الأرض»]؛ (٦١: ١): [«سبّح لله ما في السموات وما في الأرض»]؛ (٢٤: ٤١): [«كل قد علم صلاته وتسبيحه»]؛ (٥٩: ٢٤) [«يسبح لله ما في السموات وما في الأرض»]؛ (٦٢: ١) [«يسبح لله ما في السموات وما في الأرض»]؛ (٦٤: ١): [«يسبح لله ما في السموات وما في الأرض»]. قارن: مز (١٩: ٢): [«السموات تحدّث بمجد الله والفلك تخبر بعمل يديه»]؛ (٥٠: ٦): [«السموات تخبر بعدله لأن الله هو الديان»]؛ (٦٩: ٣٥): [«تسبحه السموات والأرض، والبحار وكل ما يدبّ فيها»]. من أجل «تسبّح له السموات السبع والأرض ومن فيهن» (١٧: ٤٤)، قارن: مز (٦٩: ٣٥) أو تعبيراً مشابهاً آخر أيضاً في خر (٢٠: ١١): [«لأن الرب في ستة أيام خلق السموات والأرض والبحر وكل ما فيها»]. في (٣٩: ٧٥): [«وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبّحون بحمد ربّهم»]؛ (٤٠: ٧): [«الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم»] و (٤٢: ٥): [«والملائكة يسبّحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض»]، يسبّح الملائكة، الذين يطوفون حول عرش الله صلاتهم (قارن لأجل ذلك: مز ١٠٣: ٢٠: [«باركوا الرب يا ملائكته،

على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا[39] إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم[40] غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون».

إلى حكاية يهودية مشابهة يشير غايغر[41]. لكنك تستطيع أن تجدها في مواضع كثيرة من الكتابات اليهودية. مع ذلك، فالأكثر توافقاً مع الصيغة القرآنية هي تلك الموجودة في عدد راباه (١٩: ٣):

المبايرة الأشداء»]؛ ١٤٨: ١: [«سبحوه يا جميع ملائكته»]؛ لو ٢: ١٣ - ١٤: [«وانضم إلى الملاك بغتة جمهور الجند السماويين يسبحون الله فيقولون: المجد لله في العلى، والسلام في الأرض»] وليسوا في (٧: ٢٠٦): [«ولا يستكبرون عن عبادته»] مستكبرين عن فعل ذلك. وفي (٢١: ٧٩): [«وسخّرنا مع داود الجبال يسبّحن والطير»] تُسخَّر الجبال والطيور لداود، حتى يسبّحوا بحمد الله وفي (٨٧: ١)، يطلب من محمد، أن «سبّح اسم ربّك الأعلى». أنظر: (١٥: ٩٨): [«سبح بحمد ربك»]. قارن: مز (٧: ١٨): [«أحمد الله على بره، ولعزف لاسم الرب العلي»]؛ (٩٦: ٢): [«أنشدوا للرب وباركوا اسمه»]؛ (١٠٠: ٤): [«ادخلوا بابه بالشكران، ودياره بالتسبيح. احمدوه وباركوا اسمه»]؛ (١١٣: ١): [«يا عبيد الرب سبحوا، لاسم الرب سبحوا»] واش (٢٥: ١): [«أيها الرب أنت إلهي، أعظمك وأحمد اسمك»]: قارن أيضاً: بالنسبة «لسبحان» (Exkurs Sprengers I, 107 f). تبدو «قدّس» أيضاً، في اللغة القرآنية المتداولة، وكأنها ترجع إلى أصل يهودي. تسمّي (٥٩: ٢٣) [«هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس»]، التي تتقاطع في بعض أجزائها مع «الصلوات الثماني عشرة» المشهورة (Hirschfeld, Beiträge, S. 87) الله «الملك القدوس» = המלך הקדוש . وتظهر ٢ مك (١: ٢٤) أن مقاطع جوهرية من صلوات الطِّلبة هذه هي أقدم من التلمود: [«أيها الرب، الرب الإله، خالق الكل، المرهوب القوي العادل الرحيم يا من هو وحده الملك الصالح»]، «روح القدس» (٢: ٨٧، ٢٥٣؛ ٥: ١١٠؛ ١٦: ١٠٢) تشبه روח הקדש . اليهودية الموجودة غالباً، أكثر مما تشبه πνευμα αγιον(روح القدس) المسيحية (Act. Ap. 19: 2). «الأرض المقدّسة» (٥: ٢١) تشبه ארץ הקדושה والتي ترد في مواضع كثيرة من المراقي كاسم لفلسطين. قارن أيضاً: رؤيا باروخ السريانية 17 :1 (Kautzsch II, S. 439).

(٣٩) «لا علم لنا»، يقولها أيضاً (٥: ١٠٩) [«لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب»] المرسلون الذين سيجمعهم الله يوم القيامة.

(٤٠) قارن: (٤٠: ١٨): «إن الله يعلم غيب السموات والأرض». قارن: تث (٢٩: ٢٨): [«المخفايا للرب إلهنا»]؛ مثل (١٥: ٣): [«في كل مكان عينا الرب»]، الخ.

(41) S. 97 f.

... מה היתה חכמתו? אתה מוצא כשבקש הקב״ה לבראות
את האדם נמלך במלאכי השרת. א״ל: נעשה אדם בצלמנו. אמרו
לפניו: מה אנוש כי תזכרנו. א״ל: אדם שאני רוצה לבראות חכמתו
מרובה משלכם. מה עשה? כנס כל בהמה חיה ועוף והעבירן
לפניהן. א״ל: מה שמותן של אלו? לא ידעו. כיון שברא אדם
העבירן לפניו. א״ל: מה שמותן של אלו? אמר: לזה נאה לקרות
שור ולזה ארי ולזה סוס ולזה חמור ולזה גמל ולזה נשר. שנ׳:
ויקרא שמות. א״ל: ואתה מה שמך? א״ל: אדם. ולמה? שנבראתי
מן האדמה. א״ל הקב״ה: ואני מה שמי? א״ל ה׳. ולמה? שאתה
אדון על כל הבריות

«ماذا كانت حكمته (آدم)؟ أنت تجد، أنه عندما أراد الله خلق الإنسان، استشار الملائكة الخدم. قال لهم: نريد أن نصنع إنساناً على صورتنا (تك ١: ٢٦)] فقالوا له: ما الإنسان حتى تذكره؟ (مز ٨: ٥). فقال: الإنسان، الذي أريد أن أخلقه، أذكى منكم. ماذا فعل (الله)؟ جمع كل الحيوانات الأليفة وغير الأليفة وكل ما عنده أجنحة وجاء بهم أمامهم (الملائكة) ثم قال: ما أسماء هؤلاء؛ فلم يعرفوا ذلك. وما إن خلق الإنسان، حتى جاء بهم (الحيوانات) أمامه، وسأله: ما أسماء هؤلاء؟ فقال: هذا نسمّيه الثور، وهذا الأسد، وهذا الحصان، وهذا الحمار، وهذا الجمل، وهذا العقاب. لذلك يقال: هو أطلق عليها أسماءها (تك ٢: ٢٠). فقال له (الله) عندئذ: واسمك أنت؟ قال: آدم! ولماذا؟ لأني خلقت من أدمة الأرض. فقال له: وماذا سيكون اسمي؛ قال (آدم): الأزلي. ولماذا؟ لأنك رب كل الخلائق»[42]. قارن: تنحوما حقات؛ جامعة راباه ٢: ٢٣؛ تكوين راباه ٨: ٤؛ ١٧: ٥؛ سانهدرين ٣٨ ب. ويبدو وكأن فيلو قد اشار إلى الحكاية[43]: «يقول هكذا، إن الله قاد كلّ الحيوانات إلى آدم، لأنه أراد أن يعرف أية أسماء سيطلق على

(٤٢) حسب ثيوفيلوس (Ad Autolycum II, 10)، خلق الله الإنسان كي يعرفه.

(43) De opif. mundi § 149.

كل واحد منها، وليس لأنه كان يشك بأنه لا يعرفها ـ فلا شيء مجهول عند الله ــ بل هو يعرف، إنه جعل قوة التفكير في الإنسان بحركة مستقلة ذاتياً، كي لا يشترك في الشر. لقد امتحنه كما يمتحن أستاذ تلميذه، عن طريق إيقاظ النشاط في نفسه وجعله (النشاط) واحداً من وظائفه الضرورية، فيطلق الأسماء بقوته الذاتية، ليست غير صحيحة أو غير مناسبة، بل تلك (الأسماء)، التي تعبّر عن صفات الأشياء بشكل جيد جداً».

في «الشرع المقدس المجازي»[44]، يشير فيلو إلى أن موسى يُرجع ظهور الأسماء وبالتالي اللغة إلى الإنسان الأول، في حين يزعم الفلاسفة اليونان، أن الحكماء هم الذين أطلقوا الأسماء على الأشياء. وفي المصدر الذي يستخدمه فيلو كثيراً، Cic. Tusc. I. § 62، يرجع فيثاغورث ظهور الكلام إلى أحدهم، وهو الإنسان الأكثر حكمة. قارن أيضاً: (Quaest. In Gen. I § 20 f). يفترض فيلو من ناحية، أن إطلاق الأسماء يحتاج إلى الحكمة العليا[45]، ومن ناحية أخرى كان آدم أحكم البشر.

يعتقد الملائكة، كما في القرآن وتنحوما بحوفوتاي أيضاً، أنه كان باستطاعتهم أن يحلّوا مكان الإنسان الذي لم يكن قد خلق بعد، عند الله.فعلى سؤال الله:«من سيعيش بحسب قوانيني، إذا أنا لن أخلق الإنسان؟» أجابوا: אנו מקיימין תורתך «نحن نراعي تعاليمك». كذلك فنحن نجد المقولة القرآنية، بأن آدم سمّى كل شيء (ليس فقط الحيوانات)، «الأسماء كلها»، في نص أقدم في «تنحوما ثمبين»: וכן לכל דבר ודבר «وهكذا (مثلما فعل مع الحيوانات) سمّى آدم كل شيء». في هذا الصدد، وقفت الملائكة، بحسب «المرقاه السامرية»[46]، شهوداً على خلق الإنسان.

---

(44) II, § 14 - 15.
(45) Platon, Crat. 390 d.

(٤٦) أنظر: Beneth، في المقالة الآنفة الذكر، ص ١٤.

والحكاية[٤٧] موجودة في صيغة أقصر بكثير في «مغارة الكنز»[٤٨] أيضا. ويعلم الإيلكاسيون[٤٩] ، أن آدم، الذي خلق بوصفه πνεμα [«روحاً»]، يقف فوق الملائكة ويدعى المسيح. ويوضح مكاريوس المصري[٥٠]، أن الإنسان أنبل من كل الملائكة قارن: ترتليانوس ((II, Adv. Marcionem 8 (111, 84)[٥٠]. ورغم أن حكاية تسمية آدم للكائنات الحية لم تكن غير معروفة بالكامل في الدوائر المسيحية، وأن تصوّر الإنسان كمخترع للكلام موجود أيضاً في الكتابات الإغريقية، يبدو الأصل اليهودي هو الأكثر قرباً من النص القرآني. وعلى المرء أن يلاحظ التوافق شبه الكامل بين الحكاية القرآنية ومثيلتها في المدراش، إضافة إلى وجود تعابير، مثل «نحن نسبّح» قريبة جداً من مثيلاتها في الليتورجيا اليهودية.

السجود لآدم. سقوط الشيطان

السورة (١٥: ٢٨ ـ ٣٨) (٢مك): «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حما مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين، قال يا إبليس مالك الا تكون مع الساجدين. قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون. قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين. قال

---

(٤٧) نجد مقولة الحكايا أيضاً في إيران.

قارن: (Kohut, ZDMG, XXV, 89): الإنسان الأصلي هو [«معطي الأسماء لكل الأجساد» .(Bousset, Hayptprobleme, S. 188)

(48) ed. Bezold, S. 14.

(٤٩) أنظر: .Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig, 1904, S. 127

(50) Hora XV (Lips. 1690), S. 205 § 22.

(٥٠) أنظر: .Mirmelstein, WKZM 1928, S. 270, Anm30

رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم». تسمّي السورة (٢: ٣٤) الشيطان بالمستكبر. لكن الشيطان يبرر كبرياءه في (٧: ١٢) بالكلمات التالية: «أنا خير منه (آدم) خلقتني من نار وخلقته من طين». وفي (١٨: ٥٠)، يوصف ابليس بأنه من الجن[٥٢]. قارن أيضاً: (١٧: ٦١): [«وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس»]؛ (٣٨: ٧١ - ٨٢): [«إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا ابليس استكبر وكان من الكافرين. قال يا ابليس ما منعك أن تجسد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين. قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم. قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين»].

لقد أثبت غايغر[٥٣] أن الحكاية تطوير مسيحي للأسطورة المتعلقة بتعظيم عقل الإنسان الأول. عن الاحترام الذي أولته كل الكائنات الحية للإنسان الذي خلق في النهاية، يحكي فيلو[٥٤] أيضاً: «لا بد أن يكون الإنسان آخر شيء مخلوق، حتى تشعر الكائنات الحية الأخرى بالخوف من ظهوره المفاجئ. عندما رأوا الإنسان، كان عليهم أن يندهشوا منه ويحترموه باعتباره القائد والسيّد الطبيعي. لذلك حالما رأوه، صاروا أيضاً أليفين جميعاً. كلّهم أيضاً، وهم الذين كانوا متوحشين جداً بطبيعتهم، صاروا عند النظرة الأولى مطيعين مباشرة وأظهر كل منهم رغبة شديدة بقتال الآخر، لكنهم نحو الإنسان وحده كانوا خانعين». لكن «حكمة سليمان»

(٥٢) لكن في (٢: ٣٤) يُعد ابليس من الملائكة.

(53) S. 98.
(54) De opif. mundi, § 83.

(٣: ٢٤) تحكي عن حسد ابليس[٥٥]، الذي جاء بالموت إلى العالم. إن الحقيقة القائلة إنه لا وجود في المدراش لحديث عن السجود لآدم[٥٦]، إضافة إلى اسم ابليس[٥٧] وتبريره بأنه من جوهر أنبل[٥٨]، تبرهن[٥٩] أن تطوير الحكاية، الذي يحكي عن السجود لآدم، كان بتأثير مسيحي. ففي اليهودية يحكى أن الملائكة تشرف آدم بسبب حكمته وجماله[٦٠]، لكن الله يمنع الملائكة من النظر إلى آدم كقديس[٦١]، فيأخذه في سبات عميق، كي يوضح عدم قدرته على عمل كل

---

(٥٥) من أجل التصور المتعلق بحسد ابليس، قارن: على سبيل المثال: تكوين رابباه (١٨: ١٠؛ ٨٥: ٢). من أجل الأدب المسيحي، قارن على نحو خاص: ترتوليانوس ((De patientia 5(IV, 20)، إضافة إلى المواضع الآتية الذكر. كذلك فالحكاية الإيرانية تعرف هذا التصور. أنظر: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 269.

(٥٦) إن العرض حول سقوط الشيطان الذي قدّمه ريموند مارتن (Rugio fidei, ed. Lips, S. 536)، والذي قال إنه أخذه من مدراش موشه هادرشان، يبدو بوضوح أنه مزيف. قدّمه رأي معارض يقدّمه آز ابشتاين، المصدر السابق، ص ٧٥ وما بعد.

(٥٧) «ابليس» مختلفة من διαβολος [«ديابولوس»] حيث يعتقد أن δι [«دي»] هي المقطع الذي يدل على المضاف إليه في اللغة الآرامية وقد تم تركه في مكانه.
أنظر: Horovitz, K. U., S. 87.

(٥٨) قارن: «Schatzhöle», ed. Bezold, S. 16

(٥٩) «برحة يشيا عربايا» (Patrol. Orientalis, I, 350) تجعل ابليس يقول: «لماذا أخضع لغيره، أنا الروح تحت سيطرة الجسد، أنا القادر تحت سيطرة الضعيف، أنا الخالق تحت سيطرة الثقيل». وفي لوقا (٤: ٥ ـ ٧): [«صعد به ابليس وأراه جميع ممالك الأرض في لحظة من الزمن، وقال له: أوليك هذا السلطان كله ومجد هذه الممالك، لأنه سُلِّم إلي وأنا أوليه من أشاء فإن سجدت لي، يعود إليك ذلك كله»] يريد الشيطان، بعكس ما سبق، من يسوع أن يعبده. «رحلة اشعيا السماوية» تجعل آدم، هابيل، شيث وكل الملائكة يعبدون المسيح في السماء. من أجل التصوّر القائل إن الملائكة مخلوقون من نار؛ قارن مواضع مثل: بار. السرياني ٥٩: ١١ (Kautzsch II, S. 435). حاقيغاه ١٣ ب؛ ١٤ آ؛ ٢ كو (١١: ١٤) [«لا عجب فالشيطان نفسه يتزيا بزي ملاك النور»]، التي تتحدث عن αγγελος του φωτος [«ملائكة النور»]. التصور موجود أيضاً عند دانيال (٧: ٩).

(60) Åbōt d. R. U., ed. Schechter, 3a und 76 a; Sanh. 59 b.
(61) Gen. r. 8: 99 Qoh. r. VI, 9.

شيء[٦٢]. يمنع آدم المخلوقات أيضاً عن السجود له، ويطلب إليها، أن تسجد لله[٦٣]. لكن[٦٤] يمكن دون شك أن الحكاية المسيحية عن سقوط الشيطان جاءت من الأسطورة[٦٥] اليهودية المتعلقة بسقوط الملاك[٦٦].

إن أشهر عرض للحكاية المسيحية موجود في «حياة آدم وحواء»[٦٧]: «أجاب ابليس: آدم، ماذا تقول لي؟ بسببك أُخرجت أنا من هناك. فعندما جُبلتَ أنت، أُخرجتُ أنا من وجه الله وطردتُ من جماعة الملائكة. عندما نفخ الله فيك نَفَس الحياة وخلق وجهك ومثالك على صورة الله، جاء بك ميخائيل، وأمر أن يسجدوا لك أمام الله، فقال الرب الإله (تك ٢: ٤ وما بعد : ה׳ אלהים = «dominus deus»)

أنظر يا آدم، لقد خلقتك على صورتي ومثالي. فاقترب ميخائيل ودعا كل الملائكة، على النحو التالي: اسجدوا لمثل صورة الرب الإله، كما أمر الرب الإله! وسجد له

---

(62) das.

(63) Midrāš haggādōl, ed. Schechter, S. 56.

(٦٤) قارن: بركه ح. الجبزر، القسم ١١: «عندما رأى آدم كل المخلوقات، التي خلقها الله، حمد الخالق وقال: ما أعظم أعمالك يا رب (مز ١٠٤: ٢٤). ولما رأته المخلوقات، عندما وقف، كصورة من عظمة الله، اعتقدت أنه خالقها، فجاءت كلّها إليه، كي تسجد له. فقال آدم: هل تريدون أن تسجدوا لي؟ لا! أنا وأنتم كلنا نريد السجود للذي خلقنا».

(٦٥) إن هذه الزيادة الهاغادية على تك (٦: ١) محفوظة في «سفر أخنوخ» ٦ وما بعد (Kautzsch, Bd. II, S. 238) بشكل أوضح من يوما (٦٧ ب). حيث يحكى هنالك في سفر الأنساب، عن سقوط الملائكة وعصيانهم Semsaja الأعلى في نهاية تك ٦: ١. رأى ميكائيل وغيره من الملائكة هذه الكارثة، التي عملتها الأرواح المتمردة عندما استرجعت بنات البشر (ص ٢٤٠) فشكوا إلى الله، فأمر رافائيل، جبرائيل...، بالقبض على الملائكة الساقطين ورميهم في الظلمات (ص ٢٤٢). «وأن يسجنوا سبعين جيلاً تحت تلال الأرض حتى يوم الدين عند كمالها (الأجيال السبعين)، حتى تنفيذ يوم القيامة الأبدي» (المرجع ذاته). كذلك نجد هنا أساس الحكاية المسيحية عن سقوط الروح الثائرة والحكم الحاسم عليها في يوم دينونة العالم.

(٦٦) يوما ٧٦ ب.

(67) Kautzsch Bd. II, 513.

أولاً ميخائيل ذاته، ثم دعاني قائلاً: اسجد لمَثَل صورة الإله. فأجبت: لست بحاجة لأن أسجد لآدم. ولأنّ ميخائيل دفعني كي أسجد، قلت له: لماذا تدفعني؟ سوف لن أسجد لمن هو أصغر مني وأقل شأناً. لقد خُلِقْت قبله. فقبل أن يخلق، كنت أنا مخلوقاً. عليه هو أن يسجد لي. وعندما سمع الملائكة الآخرون الذين هم تحت سيطرتي هذا، لم يرغبوا بالسجود له. فقال ميخائيل: اسجد لصورة مثال الله! فإن لم تفعل ذلك، سيغضب الرب عليك. فقلت: إذا غضب علي، سأرفع مكانتي فوق نجوم السماء وسأكون مثل (الإله) العلي (قارن: اش (١٤: ١٤ وما بعد)). فغضب الرب الإله علي وطردني مع ملائكتي من عليائنا، وهكذا شُرِّدنا من مساكننا إلى هذا العالم وطردنا إلى الأرض. ثم سقطنا بعد برهة في الحزن لأننا خُلِعنا من مثل ذلك العلياء الكبير. وأحزننا أنه كان علينا أن نراك في مثل ذلك الفرح والسعادة. وبالحيلة أوقعنا زوجتك في شباكنا وجعلناك تُطْرد بسببها من فرحك وسعادتك مثلما طُردتُ أنا من عليائي». قارن أيضاً: «مغارة الكنز»[٦٨]: «وحالما سمع الملائكة هذه الأصوات الإلهية، ركعوا على ركبهم وسجدوا له (آدم). وحالما رأى رئيس المنظومة التحتية، أي كِبَر أعطي لآدم، حسده في ذلك اليوم، فرفض السجود له، وقال لجماعته: لا تسجدوا له ولا تسبِّحوه مع الملائكة! عليه هو أن يسجد لي، أنا الذي من نار وروح، وليس علي أنا، أن أسجد للتراب، للذي جُبِل من حبة رمل واحدة. هذا ما قاله المستاء فعصى وانفصل بإرادته وحريته عن الله، فرُمي واسقط، هو وكل جماعته؛ وفي اليوم السادس في الساعة الثانية حدث سقوطه من السماء. وأُخلِع ثياب مجده، وصار اسمه: «ساطانا»، لأنه كان مارقاً (سيطا sāṭā)، و(«شيدا»)، لأنه كان مُسقطاً (اشتدي eštedi) و«ديفا» لأنه فَقَدَ لباس جاهه

(68) ed. Bezold S. 16.

(«أوبيد aubed»)». كذلك فالمندائيون يعرفون أيضاً هذه الحكاية[٦٩]: «جماء ملائكة النار واستسلموا لآدم. جاءوا واتحنوا له و لم يخالفوا قوله. وحده فقط، الشرير، الذي جُبِل الشر منه، خالف كلام سيِّده. فوضعه الرب[٧٠] في قيد». إذن، الحكاية القرآنية تتوافق للغاية مع مثيلاتها في الأدب المسيحي.

وظيفة الشيطان

السورة (١٧: ٦٢ ـ ٦٥) (٢مك): «قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا. قال إذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا. واستفزز...».

أنظر أيضاً: (٧: ١٦ ـ ١٨) (٣مك): «قال (الشيطان) فبما أغويتني لأقعدن لهم (البشر) صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذءوماً ومدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين». وفي (٤: ١١٩) (مد) يهدّد الشيطان بالقول: «لأمرنهم (عباد الله) فليبتكن آذان الأنعام». قارن أيضاً: (١٥: ٣٩ ـ ٤٣) (٢مك): [«قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين. قال هذا صراط علي مستقيم. إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين. وإن جهنم لموعدهم أجمعين»]؛ (٣٨: ٨٢ ـ ٨٥): [«قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين. قال فالحق والحق أقول. لأملأن جهنم منك وممن اتبعك منهم أجمعين»]. وفي (١٤: ٢٢)

---

(٦٩) أنظر: Ginza, Rechter Teil, übers. Von Lidzbarski, 1925, S. 16.

(٧٠) قارن: Hirschberg, Der Sündfall in der altarabischen Poesie, 1933, S. 13.

(٣مك)، يسخر الشيطان من الملعونين بالقول: «إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم». قارن أيضاً: (٣٦: ٦٠ ـ ٦٢) (٢مك): [«ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم. ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون»].

على ما يبدو فإن ١ مل (٢٢: ٢١ ـ ٢٢) يحكي عن دور لروح مضلّل:

ויצא הרוח ויעמד לפני ה' ויאמר: אני אפתנו. ויאמר ה'
אליו: במה? ויאמר: אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו ויאמר:
תפתה וגם תוכל צא ועשה כן

[«ثم خرج روح ووقف أمام الرب وقال: أنا أغويه. فقال له الرب: بماذا؟ فقال: أخرج وأكون روح كذب في أفواه جميع أنبيائه. فقال الرب: إنك تغويه وتنجح، فاخرج واصنع هكذا»]. ويهودي هو التصوّر، الذي يرى أن الأفعى كان باستطاعتها أن تفعل الكثير لتدافع عن نفسها، لكن لم تقدم على ذلك؛ أنظر: سانهدرين (٢٩: ١٠).

أما طلب الشيطان بتأجيل العقاب حتى يوم القيامة فيذكرنا برسالة بطرس الثانية[71]، (٢: ٤): [«فإذا كان الله لم يعف عن الملائكة الخاطئين، بل أهبطهم أسفل الجحيم وأسلمهم إلى أحابيل الظلمات حيث يُحفظون ليوم الدينونة»]. وكما يحكي القرآن عن انتقام الشيطان كذلك يحكي «أعمال أندرياس»[72]: «إبليس الخالي من الحياء في كل الجوانب تماماً، سيسلّح أبناءه الخاطئين ضدهم، كي يتبعوه. ولكنه لن ينال ما يريد.. في بداية كل الأشياء.. يُجعل أيضاً العدو الشرير، الذي يعزف عن السلام، والذي إليه لا ينتمي، مُفسداً، لكن فقط لبعض الضعفاء، الذين لم ينالوا الوضوح الكامل». كذلك فإن «أعمال يوحنا»[73] تتحدث عن

(71) Grimme, Mohammed II, S. 50; Ahrens, ADMG, 1930, S. 169.
(72) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 254.
(73) Hennecke, S. 191.

انتقام الشيطان. ويذكر افرام السرياني[٧٤]، أن الشيطان حسد آدم مرة دون سبب غير سعادته ثم أغضبه أيضاً نجاح نسله. يسمى ابليس في متى (١٣: ٢٥، ٣٩) «عدواً»[٧٥]، وفي رؤيا (١٢: ٩) يسمّى «تنيناً» و«أفعى» و«شيطاناً»، وفي رؤيا (٢٠: ١٠) يسمّى «مضلّلاً»، وفي يوحنا الأولى (٣: ٨) يسمّى «خاطئاً». ويصف اسحق الأنطاكي في شعره حول ابليس[٧٦]، بطريقة واضحة تماماً، هدف الشيطان بأنه إيقاع الإنسان في شباكه، ثم يقدّم وسيلة للهروب من تضليله. كما يذكر يعقوب السروجي[٧٧] في شعره لتمجيد شمعون العامودي أيضاً، كيف يوظف الشيطان «جيشه» ويقدّم له الاستشارات، حتى يستطيع القيام بعمل التضليل. ويحكي اغسطينوس[٧٨] عن الشياطين، «تلك الوسائل المزيفة والخادعة»، التي تريد حرف الناس عن طريق الله. قارن أيضاً: بابا بترا (١٥ ب):

יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה

«ينزل (الشيطان) ويغرّر، يصعد ويثير الغضب الإلهي، يأخذ القوة كلّها ويأخذ النفس».

وهكذا، فالتصوّر المتعلّق بتهديد الشيطان بأنه يريد التغرير بالمؤمنين، ويقطع آذان الحيوانات، مرتبط على الأرجح بذكرى ظلالية من مت (٢٦: ٥١): [«وإذا

---

(74) Opp. I, 32, 37.

(٧٥) في «سفر أخنوخ» (٦ وما بعد) (Kautzsch II, S. 238 f) يظهر الشيطان كرئيس لملائكة العقاب، الذين يشكلون قوة معادية لله. قارن: رؤيا ابراهيم (٣١). وفي «معراج موسى» المشار إليه سابقاً (٩) يصارع الشيطان مع ميخائيل على جثمان موسى. ونجد على نحو خاص التصور المتعلق بالأرواح الشريرة، التي تصطاد الأنفس البائسة، في الأدب الرهباني للسريان. أنظر:

Tor Andrae, Der Ursprung des Islam und des Christentums, Kyrkohist. Årsskrift 1924, S. 227.

(76) Bedjan, 1903, Hom I, S. 454 ff.

(77) Bedjan, Acta mart. et sanctorum, tom. IV, S. 650 f.

(78) De civitate dei IX, 18.

واحد من الذين مع يسوع قد مد يده إلى سيفه، فاستله وضرب خادم عظيم الكهنة، فقطع أذنه»]؛ مر (١٤: ٤٧): [«فاستل أحد الحاضرين سيفه، وضرب خادم عظيم الكهنة فقطع أذنه»]؛ لو (٢٢: ٥٠): [«وضرب أحدهم خادم عظيم الكهنة فقطع أذنه»]؛ يو (١٨: ١٠): [«وكان سمعان بطرس يحمل سيفاً، فاستله وضرب خادم عظيم الكهنة، فقطع أذنه اليمنى، وكان اسم الكاهن ملخس»].

إذن، للحكاية القرآنية دون شك مثيل مسيحي. لكن الحقيقة أن اليهودية القديمة أيضاً تعزو للشيطان دوراً تضليلياً كذلك الذي يعزوه إليه القرآن. ففي «سفر اليوبيل» (١٥: ٥ وما بعد؛ ١٩: ٢٨؛ ٤٨: ٢؛ ٩: ١٢) نجده رئيساً للأرواح الشريرة، مبدأ للشر في العالم، والمعارض للأحكام الإلهية. أما «العهود» فتجعل الشيطان (بليار) محاطاً بسبعة من رؤوساء الملائكة (عهد راوبين ٢ - ٣)، منه ومن الأرواح التابعة له يخرج كل الشر في الإنسان (عهد يهوذا ١٨)، والحيوانات المتوحشة هي وسائله (عهد نفتالي ٨). يسمّي تثنية راباه (١١: ٦)

מלאך וסמאל הרשע ראש כל השטנים

[«الملك ساماثيل ضرب قائد كل الشياطين بسبب الخطيئة»] الشيطان. وهكذا يدلّ الاسمان القرآنيان «إبليس» و«شيطان» بوضوح على استعارة مسيحية، وإضافة إلى ذلك لم يعد يلعب الشيطان دوراً بارزاً في اليهودية المتأخرة. لكن «سفر اليوبيل» و«العهود» انتقلا إلى كشكول الأدب الديني المسيحي[٧٩].

خلق حواء

السورة (٤: ١) (مد): «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها». قارن: (٧: ١٨٩): [«هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها»]؛

---

(٧٩) أنظر: Harnack, Geschichte d. altchristl. Literatur 1893, Bd. I. S. 858

(٣٠: ٢١) (٣ملك): [«خلق لكم من أنفسكم أزواجاً»]؛ (٣٩: ٦) (٣ملك): [«خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها»]؛ (٤٢: ١١) (٣ملك): [«جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله[٨٠]»].

من الغريب أن القرآن لم يذكر خلق حواء من ضلع آدم. وربما أراد أن يكون تعبيره عمومياً.

مع ذلك، ثمة حكاية واسعة الانتشار نشأت عند الإغريق[٨١]، تقول إن آدم خلق أصلاً بوجهين، ثم نُشر إلى قسمين، وهكذا وجِدَت حواء. ففيلو[٨٢] يفصل بين الناس الذين خلقوا أولاً، الذين يتحدّث عنهم تلك (١ وما بعد)، والإنسان الثاني، الذي يبدو كرجل وامرأة. والإنسان الأصلي يسمى «مثالاً»، «بدون جسد»، «روحانياً»، «لا مذكر ولا مؤنث». ويظهر لاويون راباه (١٤: بداية)، أن الرأي الإغريقي تغلّب على الحكاية الكتابية حول الخلق من الضلع:

אמר ריש לקיש: בשעה שבראו דו פרצופין בראו.
ונסרו ועשה שני גבים, גב לזכר וגב לנקבה. איתיבון לה: ויקח אחת
מצלעותיו אמר לון: מסטרוהי כדכתיב: ולצלע המשכן

«يقول ريش لقيش: حالما خلقه (الله لآدم)، خلقه باثنين (δυο) من الوجوه (πρoσωπov) ثم نشره وجعل منه ظهرين، واحد للقسم المذكّر وآخر للمؤنّث.

---

(٨٠) من أجل «ليس كمثله» قارن، مثلاً: خر (٨: ٦) [«ليس لله ربنا نظير»]، خر (٩: ١٤): [«ليس مثلي في الأرض كلها»]، الخ. أنظر: Hirschfeld, New Researches, S. 73, Anm 25.

(٨١) قارن: Platos Symposion c. 14 und 15.

Πρωτανθρωπος [«الإنسان الأول»] عند الغنوص هو أيضاً رجل مسخّنث mannweiblich.

أنظر: Bousset, Hauptprobleme, S. 167

يقول ابترنيمتسر (Schreiben vom 19. IV. 1932) إنه ليس من غير المحتمل أن يكون أصل الحكاية الإغريقية قصة تمساحات البابلية.

(82) De opif. mundi §§ 134 - 144; 148 - 150.

فسعل (ريش لقيش): لكنه قال: فأخذ إحدى أضلاعه (تك ٢: ٢١). فأصحابهم: التعبير يعني: من جانبه، كما يبرهن على ذلك (خر ٢٦: ٢٦ – ٢٧) (حيث تستخدم צלע [«ضلع»] بمعنى جانب)». قارن. عروبين ١٨ آ؛ تكوين راباه ٨: ١؛ تنحوما فايشيب؛ براخوت ٦١ آ؛ مدراش تهليم للمزمور ١٣٩: ٥.

الله يعطي آدم التحريم

السورة (٢: ٢٥) (مد): «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين». كذلك أيضاً (٧: ١٩) (٣مك): [«يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين». الآية القرآنية تفترض معرفة بتك (٢: ١٦ – ١٧) [«وأمر الرب الإله الإنسان قائلاً: من جميع أشجار الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً»] و(٣: ٣): [«وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة، فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا»]. أما فردوس آدم فيسميه القرآن «الجنّة» = גן (تك ٢؛ ٩؛ ١٠ الخ) ولم يسمها «جنات عدن»[٨٣] قط.

طبيعة الشجرة المحرّمة

السورة (٢٣: ١٩ – ٢٠) (٢مك): «فأنشأنا.. شجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين». وفي (٩٥: ١) (١مك) [«والتين والزيتون وطور

(٨٣) قارن: Geiger. S. 99.

انظر أيضاً:

Horovitz, Das koranische Paradies, Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, 23.

سينين. وهذا البلد الأمين. لقد خلقنا الإنسـان في أحسـن تقويـم»]، يقسـم القـرآن بالتين والزيتون وجبل سينين، إن الإنسان خلق في أحسن تكوين. أما السـورة (٢٤: ٣٥) (مد)، فتصف شـجرة الزيتـون بتفـاصيل أدق علـى أنهـا «شـجرة مباركـة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور..».

في التصوّر القرآني تحتلّ الشجرة التي تخرج منها الزيت في سيناء مكانة خاصـة. لكن القرآن على الأرجح لا يقصد نَبْتَ سيناء، بل موضع لحادث فوق طبيعـي[٨٤]. عن شجرة الزيتون التي في الجنّة يتحدث «أخنـوخ السـلافي»[٨٥]: «وشـجرة الحَيَاة حيث في ذلك الموضع، يستريح الله... وبجانبها الشجرة الأخرى، شـجرة الزيتون، يخرج من ثمرها دائماً الزيت السـائل». في الدوائر المسيحية، يجعل «حيـاة آدم وحواء»[٨٦] (٩) الشهير آدم يقول: «.. اطلبوا من الله أن يرحمني، ويرسـل ملاكـه من الجنة ليعطيني من الشجرة، التي يسيل منها الزيـت». قارن: المرجع ذاته (٣٦؛ ١٣؛ و ٤٠ ـ ٤١). وفي موضـع آخـر، يسـمى هـذا الزيـت: «زيـت مـن شـجرة رحمانيته»[٨٧]. أوّل ما يعطي هذا الزيت منافعه «في الأزمنـة الأخـيرة»[٨٨]. كذلـك فإن «أعمال توما»[٨٩] تمجّد أيضاً شجرة الزيتون، التي أُخِذ منها خشـب الصليـب،

---

(٨٤) أنظر: Horovitz, K. U., S. 124

(85) ed. Bonwetsch, S. 12.
(86) Kautzsch II, S. 518.
(87; Kautzsch II, S. 519.

(٨٨) das., 42; Kautzsch II, S. 520

تعرف الميثولوجيا الإيرانية (Bousset, Die Religion des Judentums, S. 556) شجرة هاوما، التي تعطي ثمار عصير الهاوما، الذي يجب إعطاؤه للمؤمنين باعتباره طعام الخلود. وزيت الموون يأخذ مكان هذا العصير. ويمسح آدم، بوصفه نبياً، بزيت شجرة الحياة هذا. أنظر:

Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig 1904, S. 114.
(89) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 258

الذي مات يسوع عليه. يتحدّث «سفر عزرا الخامس»[90] عن شجرة الحياة[91]، التي يفوح منها «عبق مرهم المسيح»[92]. إضافة إلى ثمار زيتون شجرة الحياة، التي كوّنت في الوقت ذاته مثال صليب المسيح، يعرف التصوّر المسيحي التين أيضاً. من ذلك مثلاً، ما قاله موسى بار كيفا:

«censent ergo alii frumentum fuisse hanc arborem, atque ideo Christum quoque suum corpus in pane dedisse, ut qua re contractum esset debitum eadem et solveretur. Rursus alii vitem fuisse contendant... nec haec non vera esse putamus; frumentum enim seges, non arbor dicitur neque vitis. Igitur Philon. Mabugens et multi alii existimant ficum fuisse eam arborem... credibile enim est, simul atque de ea arbore edissent, pudore correptos ex eo, quod proxime ad manum erat, subligacula sibi comparavisse»

[«يعتقد آخرون أن هذه الشجرة كانت شجرة فاكهة، وبذلك فالمسيح أيضاً قدّم جسده كخبز وهكذا عن هذا الطريق يتم عقد اتفاقية ويتم الفداء. من ناحية أخرى يؤكد غيرهم أنها (الشجرة) كانت كرمة.. ونحن لا نعتقد أن هذا صحيح؛ لأنه يقال إن الثمار هي حبوب، ليست شجرة ولا كرمة. وهكذا يعتقد فيلو،

---

(90) Hennecke, S. 393.

(٩١) يُقارن شجر الأرز العظيم بشجرة الحياة، وشجر الأرز في «ملحمة غلغامش» ينمو في مكان شجري مقدّس. أنظر:

Winckler, Altorient. Forsch. 3. Reihe, Bd. 3, Heft I, S. 389.

يمكن للمرء أن يقارن أيضاً مع الشجرتين، اللتين تمثلان الشمس والقمر، واللتين تثمران في حديقة الفردوس، التي دخلها الاسكندر. قارن:

Aug. Wünsche und Sündenfall des ersten Menschenpaares, EX Oriente, Lux, Bd. II, Leipzig 1906, S. 41.

(٩٢) إن العصا التي يُمسَك بها في العبادات المندائية هي عصا مصنوعة من خشب الزيتون. أنظر:

Lidzbarski, Mand. Liturg., Berlin 1920, S. 21 u. Anm. 2 das

كذلك يلعب الزيت دوراً هاماً في الطقوس المندائية (das. S. 36 - 37). عن استخدام الزيت من قبل الإلكاسيين. أنظر: Brandt, Elchasai, S. 71. عن الدور الذي يلعبه عند الغنوص، أنظر:

Bousset, Hauptprobleme, S. 297 ff.

مايوغينس وكثيرون غيرهم أن هذه الشجرة كانت تيناً. ومن المعقول أنهما، حالما أكلا من هذه الشجرة وأحسّا بالخجل ـ أُفسِدا بها ـ راحا يغطيان عورتيهما بما وصلت إليه أيديهما»].

لكن كما يحدّد القرآن موضع شجرتي التين والزيتون هاتين في سيناء، كذلك تماثل المسيحية بين موضع الفردوس الذي أقام فيه آدم، ومواضع أخرى معروفة في الكتاب المقدّس. وهكذا، ففي «مغارة الكنز»[٩٣]، خُلِق آدم في مدينة القدس في المكان الذي صُلِب فيه المخلّص، وهناك أعطى الحيوانات أسماءها. هناك أيضاً[٩٤]، عمل مليكصادق ككاهن، وتأهب ابراهيم[٩٥] لتقديم اسحق قرباناً، وصُلِب يسوع، وهذا الموضع هو مركز العالم[٩٦]. وفي تفسيره لحزقيال[٩٧] يسمّي افرام السرياني القدس، «مركز دائرة الأرض». والشيء ذاته يوضحه ايرونيموس وتيودورس[٩٨]. وفي حزقيال (٥: ٥): ,ירושלים בתוך הגוים [«أورشليم في وسط الأمم»]، القدس هي مركز الأرض. ويعطي «سفر اخنوخ»[٩٩] وصفاً «للوسط

(93) ed. Bezold, S. 14.

(94) Schatzhöhle, ed. Bezold, S. 254.

(٩٥) يوضح افراهاط أيضاً (ed. Wright, S. 4) أن الجبل، الذي كان على ابراهيم أن يضحي بابنه فوقه، هو الذي صار لاحقاً جبل الهيكل. بقايا ظلالية لصور موريا في قصة آدم نجدها أيضاً عند افرام السرياني (Opp. Bened. S. I. 100 17 C; siehe: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 92): «في هذا الموضع دفنت جثة آدم. لذلك أمر الله ابراهيم أن يذهب إلى هذا المكان كي يقدّم قربانه، ويريه بالمثال، أنه سيعطي ابنه ـ يسوع ـ الموت في المكان ذاته».

(٩٦) يسمّي الإغريق والرومان (Strabo B IX. 3, 36 T III) دلفي مركز العالم. ويصرخ سيشرون (ivinat. I. II, 56): «O, sancte Apollo, qui umbilicum centrum terrarum obsides»

[«آه، يا أبولو المقدّس، الذي يحكم (الجالس على) سرّة العالم»].

أنظر: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68

(97) Opp. II, 171, A.

(98) Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68.

(99) ed. Dillmann, c. 26 Anf.

الأرض»، يكون فيه جبل مقدّس. وقد قصد المؤلّف بذلك مدينة القدس، وبالتحديد جبل الهيكل. هنالك دفن آدم[100] . لكن «مغارة الكنز»، ص ١٤٦، أكثر وضوحاً: «وكان عمر اسحق ٢٢ عاماً، عندما أخذه أبوه وصعد به إلى جبل يبوس عند مليكصادق، عبد الإله العلي؛ جبل يبوس هنا يعني جبال اموراي، وعلى هذه المنطقة أقيم صليب يسوع. وفي المكان ذاته تحت الشجرة التي حملت الحمل، الذي فدى اسحق. وهذا الموضع هو مركز الأرض ومكان قبر آدم ومذبح ملكيصادق والجلجلة وجبل الصليب وغاباتا. وهناك رأى داود الملاك، الذي كان يحمل في يده السيف الناري. وهناك قدّم ابراهيم ابنه اسحق قربان محرقة، ورأى (ابراهيم) المسيا والصليب وخلاص سيدنا آدم». أما «سفر اليوبيل»، الذي كان معروفاً بين المسيحيين الأحباش بترجمته الأثيوبية (أنظر مقدمته عند كاوتسش Kautzsch)، والذي لم يكن له دور بين اليهود زمن محمد، فيعرف[101] ثلاثة أماكن مقدّسة: جنّة عدن، جبل سيناء، وجبل صهيون، والأخير ينظر إليه على أنه «مركز سرّة الأرض». لكن في الفصل الرابع[102]، توجد أربعة أماكن، معظّمة في عين الله: عدن، جبل المشرق (قارن: تك ٢: ٨: [«غرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً»]، وهو الجبل الذي اقام فيه أخنوخ، سيناء، وصهيون. وفي الفصل الثامن عشر في الكتاب ذاته[103]، يماثل صهيون مع موريا. وفي زمن لاحق يوضّح أن هذه الأماكن كلها تبدو، على الأرجح، لأنها مواضع مقدسة على نحو خاص، وكأنها مكان واحد.

يبدو مما سبق أن الجمل القرآنية تحكي عن شجرة الجنة، حسبما يصفها الأدب المسيحي. ونفهم بالتالي أيضاً، أن القرآن يحلف بهذا المكان، لأنه يعرف أن لا مثيل له. وباسترجاعه المبهم غالباً لما سمع، كان باستطاعته أن يقوم بمماثلة هذا المكان،

---

(100) Schatzhöle, ed. Bezold, S. 40 u. Ephr. Syrus. Opp. I, 171.
(101) 8: 19, siehe Kautzsch II, S. 56.
(102) Kautzsch II, S. 47.
(103) Kautzsch II, S. 72

ذاتياً مع سيناء، التي نعرف أن تقليد «أهل الكتاب» ربط بها أحداثاً هامة[104]. المتصوّر اليهودي عن شجرة الجنة ـ المرتبط كثيراً بمقابله المسيحي ـ هو من نوعية أقل توحداً في آرائها. فعند ح. مئير (براخوت ٤٠آ)، كانت كرمة، وعند ح. نحميا شجرة تين، وعند ح. يهودا قمحاً (المصدر ذاته). لكن مئير نفسه يوضح في موضع آخر أن ثمار هذه الشجرة هي القمح، ويرى يهودا بن ايلاي أنها عنب، أما أبا بن آكو فيراها الأترج، ويوسي التين[105]. يقول المقطع الأخير من تكوين راباه (١٥):

מה היתה אותה התאנה? ר' יהושע ... אמר: בדת אליתא דאסקית אליתא לעלמא

«ماذا كان بهذه التينة؟... ح يهوشوا.. قال: النائحة (تسمّى)؛ لأنها جلبت النواح إلى العالم». أما «تنحوما قوداشيم» فتسمّي جبل الهيكل «مركز العالم»:

ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש ...

«تقع فلسطين في وسط العالم والقدس في وسط فلسطين والهيكل في وسط القدس الخ»[106].

وربما زرع سليمان الشجر هناك: (المرجع ذاته) נטע בהם כל מיני אילנות

---

(١٠٤) عندما يقسم القرآن في (٥٢: ١ ـ ٣): [«والطور: وكتاب مسطور. في رق منشور»] بالطور وكتاب مسطور في رق منشور، فهو يذكر هناك أيضاً بجبل سيناء. لكن في الزمن المدني (٢: ٦٣: [«ورفعنا فوقكم الطور»] و ٤: ١٥٤: [«ورفعنا فوقهم الطور»]، يتم التعرّف على الحكاية التي تقول إن الله يريد رمي الطور على الإسرائيليين، لأنهم رفضوا قبول التوراة (عبودا زارا ٢ ب؛ شبات ٨٨ آ). أما «الطور الأيمن» (١٩: ٥٢؛ ٢٠: ٨٠) فهو مقابل مكان الطبقة المحصلة. أنظر: Horovitz, K. U. S. 124 f.

(١٠٥) Pes. D. R. K. 20

قارن أيضاً: تكوين راباه ٢٠ و ١٥: ٣.

(١٠٦) قارن: «يوما» (٥٤ ب) חכמים אומרים מציון נברא: «ويقول الحكماء: خُلق (العالم) من صهيون». ويقول المصدر ذاته: אלו ואלו מציון נבראו: «هذه وتلك (قابعات السماء والأرض) خلقت من صهيون».

[«زرع فيها كل أنواع الشجر»] (المرجع ذاته). لكن موريا يوصف أحياناً بأنه أهم مكان في العالم (تكوين راباه ٥٥: ٩). فمنه خرجت الوصايا العشر، فهو بالتالي אתר מרותא דעלמא «المكان الذي يخرج منه حكم العالم». وفي الترغوم الأورشليمي للتكوين (٨: ١١)، وفي تكوين راباه (٣٣: ٩) جلبت الحمامة التي أرسلها نوح ورقة زيتون من جبل الزيتون: (מן טור משחא). وفي ترغوم نشيد الانشاد (٨: ١٥) يجعل في موازاة سيناء[١٠٧] كمكان للقيامة. وفي «تكوين راباه» (١٤: ٩) «خلق آدم من موضع كفارته»، أي، من تراب جبل الهيكل[١٠٨]. لكن ثمة رأياً آخر، نجده في «يوما» (٥٤ ب)، يعارض هذا الرأي.

يعرف الأدب المسيحي أيضاً أن الكرمة هي فاكهة الجنة. قارن: «سفر باروخ السلافي»[١٠٩] و«اخنوخ»[١١٠] (٣٢: ٤). يعرف الرام السرياني[١١١] أيضاً، أن حمامة نوح جاءت بثلاث أوراق زيتون من جبل الهيكل، وهكذا على ما يبدو، فإن

---

(١٠٧) أنظر: Horovitz, K, U., S. 124

(١٠٨) إن بركة ح. العصور الأحدث من سابقاتها، تقول في القسم (١١): «أخذ الله تراباً من اربعة اطراف الأرض جميعاً... وفي سرّة العالم טבור הארץ ، وهي موضع تقي، أي موضع الهيكل، خلق آدم منه (التراب)». عن سرة الأرض كنقطة بداية خلق العالم، قارن أيضاً:

W. H. Roscher, Omphalos, Abandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil - hist. Klasse, 1913; (MGWJ, 1928, S. 264 f)

يشير اتوفنسر أيضاً «كوزمولوجيا الفلافلة» إلى سرّة العالم في «تنحوما بيكوديه»: מה ילוד אשה מתחיל מטבורו ומותח לכאן ולכאן לד׳ צדדין, כך התחיל הקב״ה לבראות את עולמו מאבן שתיה...

«كما يمتد الجنين إلى الجوانب الأربعة، كذلك بدأ الله خلق العالم من حجر الزاوية».

قارن أيضاً: Midr Ps. zu Ps. 50: 1

(109) ed. Bonwetsch, NGGW. 1876, S. 97.

(110) Kautzsch. II, S. 256.

(١١١) أنظر: Grünbaum, Neue Beiträge, S. 81 f.

التصوّر المسيحي عن شجرة الجنة هو أقرب إلى التصوّر القرآني من مثيله اليهودي الذي كان موضع نقاش المشرّعين اليهود[١١٢].

عهد الله مع آدم

السورة (٢٠: ١١٤) (٢مك): «ولقد عهدنا[١١٣] إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً».

---

(١١٢) يستذكر آرينز Ahrens في «محمد كمؤسس دين Mohammed als Religionsstifter»، ١٩٣٥، ص ٢٨، وادي فاران، حيث كان ـ وما يزال ـ يوجد فيه وحده من كل منطقة سيناء شجر الزيتون وشجر التين، والذي كان يسكنه على الأرجح نسّاك مسيحيون زمن محمد حيث يمكن للمرء الإشارة إلى «الآية ـ الأغنية» (٢٤: ٣٥)، التي تتضمّن إشارة إلى المصباح الأزلي في الأديرة. ومن الممكن، أنه بجانب التصور المسيحي المذكور، كان ثمة تأثير لمشهد صلاة الرهبان في الأديرة.

(١١٣) في (٣٦: ٦٠): [«ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان»]، أخذ الله «عهده» على بني آدم أن لا يعبدوا الشيطان. ومن يتجاوز هذا العهد، ليس له في الآخرة نصيب. قارن: (٢: ٢٧): [«الذين ينقضون عهد الله... هم الخاسرون»] و(٣: ٧٧): [«إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة»]، لقد تجاوز سكّان القرى هذا العهد (٧: ١٠٢): [«وما وجدنا لأكثرهم من عهد»]؛ وكذلك الاسرائيليون بخطيئة العجل (٢٠: ٨٦): [«أفطال عليكم العهد»]. أخذ الله «عهده» على موسى (٧: ١٣٤): [«قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك»]. إذا خالف نسل ابراهيم «عهده»، لن يأخذ الله منه عهداً بعد ذلك (٢: ١٢٤): [«لا ينال عهدي الظالمين»]؛ وعلى بني اسرائيل أن يحفظوا عهدهم مع الله، حتى يحفظ الله عهده معهم أيضاً (٢: ٤٠): [«وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم»]. والآية الأخيرة تذكرنا بالـ תוכחה المعروفة أثناء القداس اليهودي(لا ٢٦: ٢وما بعد): [«إن سرتم على فرائضي وحفظتم وصاياي، اسير في وسطكم وأكون لكم إلهاً.. وإن لم تسمعوا لي ولم تعملوا بجميع هذه الوصايا.. انقلب عليكم»]؛ وتث (٢٨ وما بعد): [«وإذا سمعت لصوت الرب إلهك حافظاً جميع وصاياه.. تحل عليك البركات...»] ويحمل في إر (٢٤: ٧) [«ويكونون لي شعباً وأكون أنا لهم إلهاً»]؛ (٣١: ٣٢): [«لا كالعهد الذي قطعته مع آبائهم، لأنهم نقضوا عهدي مع أني كنت سيدهم»]؛ (٣٢: ٣٨): [«ويكونون لي شعباً وأكون لهم إلهاً» الخ... لا ينال الشفاعة يوم القيامة إلا الذي اتخذ عند الرحمن عهداً (١٩: ٨٧). ثمة كفّار يرفضون اعتبار الله بهذا العهد بطريقة معيبة (٩: ٧٦). وواجب الوفاء بعهد الله مطلق (١٦: ٩١): [«وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم»]. لكن «عهد الله» في الآية الأخيرة يجب أن لا تفهمه كعهد بين الله والإنسان، بل كعهد بين الإنسان والإنسان حيث يُستشهد بالله كفيلاً. قارن: Rivlin, Gesetz im Koran, S. 57.

تصف الهاغاداه أيضاً علاقة الله مع آدم على أنها عهد. وكما تعدّى اسرائيل عهده مع الله (اي لم يحفظ شريعته) كذلك آدم أيضاً (سانهدرين ٣٨ب)؛ تكوين راباه (٢٤: ٦)؛ وبهذا المعنى تفسّر (سانهدرين ٣٨ب) «هوشع» (٦: ٧): [«أما هم فمثل آدم نقضوا عهدي»] بأوضح ما يمكن[114]. وفي «مدينة الله» (١٦: ٢٧)، يتحدث اغسطينوس أيضاً، عن عهد الله مع آدم: «testamentum autem primum, quod factum est ad hominem primum...» [«لكن العهد الأول، الذي أعطي للإنسان الأول...»].

إذن، فالتصور القرآني يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو المسيحيين.

الله يحذّر آدم

السورة (٢٠: ١١٧ ـ ١١٩) (٢مك): «فقلنا يا آدم هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأوا فيها ولا تضحى».

على نحو مشابه، يقول افرام السرياني[115]: «بل عندما حرّم الله عليهما (تذوق) شجرة واحدة فقط، كي يعتادا على الخضوع، وترك لهما بقية الفردوس

---

(114) אמר ר' יהודה אמר רב: אדם הראשון מין היה. שני: ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו: איכה - אן נטה לבך ... כתיב הכא: והמה כאדם עברו ברית, וכתיב התם: את בריתי הפר. ר' נחמן אמר: כופר בעיקר היה. כתיב הכא: עברו ברית, וכתיב התם: ואמרו על אשר עזבו ברית ה' אלהיהם

«قال ح. يهودا باسم راب: الإنسان الأول كان كافراً لأنه مكتوب: نادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؛ (تك ٣: ٩)، أي، إلى أين يتجه قلبك؟ يقال في أحد المواضع (هو ٦: ٧): هم مثل آدم نقضوا عهدي؛ وفي موضع آخر يقال: قد نقض عهدي (تك ١٧: ١٤). قال ح. نحمان: لقد كان ملحداً، لأنه يقال: نقضوا عهدي (هو ٦: ٧)؛ ويقال أيضاً، يقولون: لأنهم تركوا عهد الله (ار ٢٢: ٩)».

(115) Opp. I, 28 E.

كلها، حتى لا يُكرها على الارتداد (بسبب قلّة الطعام)». وفي «الغنزا، قسم الأخيار، ترجمة ليدزبراسكي ص ١٦»، يُحذّر الله الزوجين البشريين الأولين بالكلمات التالية: «لا تعبدا الشيطان.. لأن من يعبد الشيطان، يسقط في النار المشتعلة حتى يوم الدينونة.. لا تتعلما أفعال الشيطان السحرية..» لكن «تكوين راباه» (١٩: ٣)، يتفق مع النص القرآني للحكاية أقل من النصين السابقين:

נטלו הקב״ה והחזירו בכל העולם כולו. א״ל: כאן בית נטע, כאן בית זרע

«الله أخذه (آدم) وقاده عبر العالم كله، وقال له: هنا يستطيع الإنسان أن يزرع، وهناك أن يحصد...». وتذكر «سانهدرين» (٥٦ ب)، أن الله حرّم على الإنسان شيئاً واحداً فقط، هو عبادة الأوثان، لكنه تجاوز هذا التحريم:

ר׳ יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד

«قال ح. يهودا: لم يحرم على الإنسان سوى عبادة الأوثان فقط».

في الموضع ذاته يذكر مشرّعون آخرون محظورات أخرى، والتي فرضت على آدم. إذن، التصوّر المسيحي هنا أقرب إلى التصور الإسلامي.

الإغواء من قبل الشيطان

السورة (٧: ٢٠ - ٢٢) (٣مك): «فوسوس[116] لهما الشيطان[117] ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما وقال مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن

(١١٦) من أجل «فوسوس»، قارن: (١١٥: ٥): [«الذي يوسوس في صدور الناس»]، حيث تقدّم صفات الشيطان بشكل أوضح. في (١١٤: ٤) يسمّى «الوسواس» فحسب. قارن مع (٨: ١٩): [«اسألوا مستحضري الأرواح، والعرافين المهمهمين (المتمتمين)»] حيث يُقال عن (אבות ידעונים) [«مستحضري الأرواح»] (המצפצפים, המהגים) أنهم يوسوسون في صدور الناس.

(١١٧) في (٣٨: ٤١) [«واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسّني الشيطان بنصب وعذاب»] يبدو «الشيطان» كمضلّل لأيوب، ويحور كاسم نوعي للكائن الشيطاني أيضاً. قارن: Horovitz, K. U., S. 120

تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما إني لكما من الناصحين. فدلاهما بغرور». قارن (٧: ٢٧) (٢مك): [«يابني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما»].

السورة (٢٠: ١٢٠) (٢مك): «فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد[118] وملك لا يبلى».

في عالم التصوّرات المسيحي نجد مماثلة الشيطان بالأفعى. قارن: يوحنا الأبوكريفي (١٢: ٩)؛ وفي «مغارة الكنز»[119]، يُقال: «وذهب (الشيطان) إلى الأفعى وأقام فيها ثم طار بها عبر الفضاء إلى حدود الجنة». ويذكر المرجع ذاته أيضاً، أنه فعل هذا، لأنه خاف أن ترتعش حوّاء من شكله البشع. ويقول افرام السرياني في ترتيلة عن ولادة للمسيح بالجسد[120]، عن الشيطان: «الذي عضّ حواء في عقبها» (أي ضلّلها). في أحد تفاسيره لتكوين (٣)، يسمّي افرام السرياني الأفعى مرة ابليس ومرة وسيلة ابليس. حول تك (٣: ١): [«وكانت الحية أحيل جميع حيوانات الحقول التي صنعها الرب الإله. فقالت للمرأة: أيقيناً قال الله: لا تأكلا من جميع أشجار الجنة»]، يقول هذا المعلّم الكنسي، ضمن أمور أخرى، إن إبليس ربما تكلّم من الحية وطلب أن تعطى الحية قدرة الكلام لمدة ساعة. وفي «حياة آدم وحواء»[121]، تقول حواء موضحة: «عندما اقترب (آدم) فتحت فمي، لكن الشيطان تكلّم (منّي)». في «سفر آدم»، هذا «الذي انتشر للغاية في الغرب المسيحي في القرون الوسطى وكان يُقرأ كثيراً»[122]، لم يعد هنالك ذكر للأفعى

---

(١١٨) في (٢٥: ١٥) تُسمى الفردوس «جنة الخلد».

(119) ed. Bez. S. 22.

(120) Hymni de navitate Christi in carne. 2 Hymn. ed. Lamy, 1886, Bd. II, S. 457.

(121) Kautzsch II, S. 522.

(122) Kautzsch II, S. 507.

عمومـاً، وأخـذ الشـيطان علهـا، في حـين انـه في اسـفار ادم الغنوصيـة ـــ الأبوكريفية[١٢٣] و«سفر النحلـة»[١٢٤] علـى سـبيل المثـال، تقـدّم الأفعـى كوسـيلة للشيطان. وفي «مدينة الله»[١٢٥]، يجعل اغسـطينوس الشـيطان، الـذي يُحكـى عـن تكبّره، يستخدم الأفعى كوسيلة وبوق دعاية. قارن أيضاً: اغسطينوس، في «يوحنـا الانجيلي» (C. VIII, 42, 11). عـن الأفعـى كـأداة لابليـس يتحـدث أيضـاً هيبوليتوس[١٢٦] : «ωσπερ γαρ τοτε εν τω παραδεισω ενεχρυβη ο διαβολοζ εν τω οφει»

[«تماماً مثلما كان الشيطان عففياً في أفعى في ذلك الزمن في الجنة»].

القَسَم الذي يدلي به الشيطان، بحسب القرآن، حتى يقوّي كلماتـه، نجـده أيضـاً في «حياة آدم»[١٢٧] (١٨): «فقالت لي الأفعى: اقسم بحياة الله أني حزينة لأجلك.. هيا، اسمع مني وكُلْ.. وستعرف بالتالي قيمة الشجرة.. لكن الله الذي يعرف أنكمـا ستصبحان مثله، قال لكما بدافع الحسد ليس إلا: يجب أن لا تأكلا منها، الخ..».

تجعل الماغاداه اليهودية في زمن محمد الأفعى المغوية تقول كلاماً يشبه الكلام الذي تقوله في القرآن، لكنها لا تماثل بينها وبين الشيطان. تقول «ثنية رابـاه» (٥: ١٠) على سبيل المثال:

הנחש
הראשון היה מסיח כבני אדם כיון שלא היו אדם וחוה מבקשין
לאכול מאותו אילן התחיל לאמר לשון הרע על בוראו ואמר
להן: מן האילן הזה אכל הבורא וברא את עולמו ואתם
שלא תאכלו ממנו ותבראו עולם אחר

(123) ed. Preuschen, S. 173 ff.; 189.

(124) Book of the Bee, ed. Budge, Oxford 1886, c. 16.

(125) XIV, 11.

(١٢٦) أنظر: Die griech - christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Bd. I, 1897, S. 30.

(127) Kautzsch II, S. 521.

«كانت الأفعى الأصلية تتحدث كالإنسان. وحين لم يرغب آدم وحواء بالأكل من تلك الشجرة، بدأت تفتري على خالقها[١٢٨] وتقول لهما: من هذه الشجرة أكل الخالق وخلق عالمه،لذلك حرّم عليكما الأكل منها،حتى لا تخلقا عالماً آخر».وفي «خروج راباه» (١٩: ٦) توضح الأفعى أيضاً: דכל איניש ואיניש סָנֵי בר-אומנותיה «كل إنسان يكره منافسه». قارن: تنحوما بريشيت. في الكتاب المقدّس اليهودي أيضاً يُنظر إلى الأفعى بأنها على جانب كبير من الشر وأنها معطاة رغبات بشرية. فهي تحسد آدم على رفعته، التي تضفيها عليه الملائكة (عاديات يوسفوس I؛ ١: ٤؛ آبوت د. ر.ن ٧٦ آ؛ سانهدرين ٥٩ب)، وهي تريد حواء لنفسها (تكوين راباه، ٨، نهاية)، وهي تريد أن تقتل آدم، حتى تستطيع تملّك حوّاء (آبوت د. ر. ن؛ طبعة شختر ٧٦آ)؛ وبحسب أحد الآراء كانت الأفعى «أبيقورية» (تكوين راباه ١٩ بداية). وفي «تكوين راباه» (١٩: ١) كان للأفعى رجلان، بحيث وقفت منتصبة مثل ماسورة؛ بل تبدو في سانهدرين (٥٩ب) مثل الإنسان، وكان باستطاعتها التكلم مثل الإنسان (تكوين راباه ٥: ١٠). لكن للمرة الأولى في بركه ح. اليعزر التي ربما تحمل آثاراً إسلامية[١٢٩]، يتم

---

(١٢٨) يزعم فيلو أيضاً (De opif. mundi §§ 156; 160; 163) أن الأفعى كانت تتكلّم.
قارن أيضاً:

Rappaport, Agada und Exegese bei Fl. Josephus, Wien, 1930, S. 80, Anm. 20.

يشير هوشبرغ إلى مواضع أخرى:

Der Sündenfall in der altarabischen Poesie, Lwów, 1933, S. 6.

(١٢٩) المصدر ذاته، (الفصل ١٣):

סמאל השר הגדול שבשמים ... לקח את הכת שלו וירד וראה כל הבריות שברא הקב״ה ולא מצא חכם להרע כנחש ... ועלה ורכב עליו ... וכל המעשים שהוא עושה מדעתו הוא עושה, וכל הדברים שהוא מדבר מדעתו הוא מדבר ..

«سامائيل سيد السماء الكبير... أخذ (مجموعة شياطينه) ونزل فرأى كل المخلوقات التي خلقها القدّوس المبارك، ولم يجد بينها واحداً يبدو مناسباً لفعل الشر كالأفعى... فامتطاها وركبها... وكل ما تفعله، تفعله فقط تحت تأثيره، وكل ما تقوله، تقوله فقط تحت تأثيره».
من أجل التحرير الحديث للبركة؛ قارن: ⇐

مماثلة الأفعى مع سامائيل. إذن: بعد كل ما ورد، يبدو مرجحاً وجود حكاية مسيحية مشابهة كثيراً للنص القرآني.

«الشيطان» أيضاً من أصل مسيحي. ونولدكه[١٣٠] يعتقد أن الإسم العربي مأخوذ من «شيطان» الأثيوبية، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالشيطان الكتابي. لكن الشيطان كان معروفاً عند الشعراء[١٣١] ماقبل إسلاميين، وله الوظيفة[١٣٢] ذاتها التي للجن[١٣٣]. كان ممكناً الاحتفاظ جيداً بالاسم الأثيوبي، لأن فهمه ممكن بالعربية. لكن غايغر القائل إن التصوّر كله، «إذا لم يكن قد نما من أساس وأرضية يهوديين، فقد تم نقله عبر اليهود»[١٣٤]، صعب البرهان عليه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل ما سبق. إنما من المحتمل أن الصورة التي صنعتها الهاغاداه اليهودية عن الشيطان، كان لها تأثير على المماثلة بين الأفعى والشيطان، لكن يمكن أن الخطاب في تك (٣: ٥ ـ ٧) ترك تأثيراً قوياً على من جاء بعده. لقد أدرك غايغر، أن ثمة خلطاً بين تك(٣: ٥): [«فالله عالم إنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة تعرفان الخير والشر»] وتك (٣: ٢٢): [«وقال الرب الإله: هوذا الإنسان قد صار كواحدٍ منا، فيعرف الخير والشر. فلا يمدّ الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الأبد»]، حيث حُمّل الشيطان

Zuntz, Gottesd. Vorträge, 1892, S. 203 ff. ⇒

ما يدل على حداثة العمل هو صيغ الطقوس اليهودية فيه: للمقطع ٢٠ (عبدالا)، المقطع ٤ (قدوشا)، للمقطعان ٦ ـ ٧ (حساب التقويم). أما المقطع ٣٠ فيظهر إلماماً بالمسائل العربية. انظر أيضاً:

Winter und Wünsche, Gesch. D. jüd. hellenist u. talm. Literatur, Bd. I, S. 656 f.

(130) Neue Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft, Straßburg 1910, S. 47.

(131) Horovitz, K. U., S. 120.

(132) Goldziher, Abhandle. I, S. 106.

(١٣٣) «جان» هي كلمة عربية قديمة. لكن نولدكه (Enc. Of Rel. and Ethics, 669;

قارن ZDWG, XLI, 1887, 717;) يوفق بين هذه الكلمة وكلمة «جانن» aganen الأثيوبية التي تعني «شيطان».

قارن: Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig 1928, S 9; 10.

(134) Geiger, S. 100

يقول، إن الإنسانين الأولين إذا أكلا من الشجرة، سيصبحان ملاكين أو خالدين[135].
ثمة تقاطعات غير واضحة أيضاً بين النص القرآني: «شجرة الخلد وملك لا يبلى» ومثيلاته في الكتاب المقدس.

الخطيئة

السورة (٧: ٢٢) (٣مك): «فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين». أنظر أيضاً: (٢٠: ١٢١) (٢مك): «وعصى آدم ربه فغوى». قارن: تك (٣: ٦ ـ ٨ و١١): [«ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للأكل ومتعة للعيون وأن الشجرة منية للعقل. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت أيضاً زوجها الذي كان معها فأكل. فانفتحت أعينهما فعرفا أنهما عريانان. فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر. فسمعا وقع خطى الرب الإله وهو يتمشى في الجنة عند نسيم النهار، فاختبأ الإنسان وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين اشجار الجنة.. قال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أمرتك ألاّ تأكل منها؟»]. نداء الله على آدم (تك ٣: ٩، ١١): [«فنادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؟»]، يتضمن في القرآن تأنيباً بسبب أن الزوجين البشريين الأولين تبعا صوت الشيطان، والذي كان الله قد حذرهما منه بوضوح. وذكر الشيطان هنا يتقاطع أيضاً مع نظيره في نصوص مسيحية.

---

(135) S. 100.

الطرد من الجنة

السورة (٢: ٣٦) (مد): «فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو». قارن: (٧: ٢٧) (٣مك): [«يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كماأخرج أبويكم من الجنة»]؛ (٢٠: ١٢٣) (٢مك): [«قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو»].

إن فن الإغواء عند الشيطان تسبّب إذن في أنه كان على آدم وحواء أن يتركا الجنة. قارن: تك (٣: ٢٣ ـ ٢٤): [«فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها. فطرد الإنسان وأقام شرقي عدن»]. لكن نهاية الاقتباس تبدو وكأنها استرجاع لتك (٣: ١٥): [«وأجعل عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها»]. والناقلون هنا كانوا أيضاً مسيحيين.

اللعنة

السورة (٧: ٢٤ ـ ٢٥) (٣مك): «ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين[١٣٦]. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون». قارن: (٢: ٣٦) (مد): [«ولكم في

(١٣٦) يستخدم القرآن تعبير «إلى حين» مع التهديد بالعقوبة غالباً، حيث يعبّر بذلك أنها مرجأة، لو أن مفعولها سيأتي في زمن معيّن. لقد نال شعب يونس، لأنه صار مؤمناً ـ «ومتعناهم إلى حين» (١٠: ٩٨) ـ هذا الإرجاء الزمني الممتد. ويوسف وضع في السجن (١٢ ـ ٣٥) «حتى حين». ثمود (٥١: ٤٣) يتمتعون إلى حين فقط. شعب نوح اعتقد أنه (نوح) به جنة وأراد بالتالي الانتظار «حتى حين» (٢٣: ٢٥) قبل أن يعاقبه. والشجرة الطيبة تعطي ثمارها «كل حين» (١٤: ٢٥). قارن: مز (١: ٣): [«يكون كالشجرة... تؤتي ثمرها في أوانه»]. وإذا لم تحل العقوبة التي يهدّد بها الكفّور، فلذلك فقط «متاع إلى حين» (٢١: ١١١). وعلى الرسل أن يذروا الأعراب في غمرتهم «حتى حين» (٢٣: ٥٤).

الأرض مستقر ومتاع إلى حين»]؛ (٢٠: ٥٥) (٢مك): [«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى»]؛ (٢٢: ٦٦) (مد): [«وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم»]؛ والصياغة القرآنية هنا تبدو مشابهة للصياغة الواردة في البركة التي تُبارك بها رسل الله. قارن: (١٩: ١٥) (٢مك): «وسلام عليه (يحيى) يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً». شيء مشابه تُبارك به «عيسى» أيضاً في (١٩: ٣٣) (٢مك): [والسلام علي (عيسى) يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً»]؛ وفي (٣٠: ٤٠) (٣مك): [«ا لله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم»] والإنسان بشكل عام. يكمن الأصل في تك (٣: ١٩):

בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך
אל האדמה כי ממנה לקחת, כי עפר אתה ואל עפר תשוב

[«بعرق جبينك تأكل خبزاً، حتى تعود إلى الأرض، فمنها أخذت لأنك تراب، وإلى التراب تعود»]. و«سفر اخنوخ»[١٣٧] السلافي يعلّق هذه اللعنة أيضاً على وعد القيامة: «إنك تراب، وإلى التراب الذي أخذتك منه تعود، لن أقضي عليك، بل سأعيدك إلى حيث أخذتك». كذلك فإن «مغارة الكنز»[١٣٨] تربط باللعنة، التي أصابت آدم، عزاء القيامة، ومجيء المخلّص في المستقبل. قارن أيضاً: «حياة آدم وحواء»[١٣٩] (٤١). «فقال له (آدم الميت) الرب: لقد قلت لك (ذات مرة): فإنك تراب، وإلى التراب ستعود. أعدك (الآن) أني سأقيمك. سأعيدك للحياة في اليوم الأخير وقت القيامة مع كل البشر». كذلك فإن تعاليم«تكوين راباه»(٢٠: ٢٦)،تقول ما يلي:

כי עפר אתה
ואל עפר תשוב ... מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה. כי עפר אתה ואל עפר תלך לא נאמר אלא תשוב!

---

(137) AGGW, NF. I, S. 31.
(138) ed. Bezold, S. 28 f
(139) Kautzsch II, S. 527.

«لأنك تراب وإلى التراب تعود (تك ٣: ١٩)»... هذا يتضمن الإشارة إلى أن التوراة تعلّم عودة الموتى إلى الحياة من جديد. لا يقال: لأنك تراب وإلى التراب تذهب، بل: إلى التراب تعود»[(١٤٠)].

إذن: إن الحكاية القرآنية عن اللعنة التي ضربت الإنسان الأول، يوجد لها مثيل بين اليهود والمسيحيين أيضاً. لكن من الجدير بالذكر أن هذه اللعنة تقدّم صيغة كلامية، يعرفها محمد منذ الحقبة المكية الثانية باعتبارها الصيغة الكلامية للبركة التي يقولها الإنسان على الميت. ومنذ زمن قديم يقول اليهودي، عند ذكر اسم أحد الموتى، رغبة تقوية، هي التالية: עליו השלום [«عليه شلامو»] أو זכר צדיק לברכה [«زكر صديق ليركة»]. ولأن الصيغة الكلامية للبركة التي تقال عن يحيى هي: «وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً»(١٩: ١٥) لها ما يماثلها تماماً عند المسيحيين، ولأن الصيغة الكلامية للعنة على آدم مشابهة جداً للصيغة السابقة، فإن إمكانية الموازنة بين هاتين الصيغتين الكلاميتين وصيغ كلامية مسيحية مقابلة، وارد جداً. لكن كلمات اللعنة، التي استحقها آدم وحواء، والتي يربطها الأدب اليهودي والمسيحي اللاحق كتابي بوعد القيامة، تردّ هنا في صيغة، اعتاد مسيحيو زمن محمد على استخدامها عند ذكر الموتى الأتقياء.

توبة آدم ورفع مكانته ثانية

السورة (٧: ٢٣) (٣مك): «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر[(١٤١)] لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين».

---

(١٤٠) من أجل «ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» (٢: ٣٦)؛ قارن:
Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 1935, S. 47.
والمستقرس (٢٠: ٥): το της ζωης σου μικρον χρονον ολιγα τυγχανει προς απολαυσιν:
القليل يعطى لك، خلال حياتك لتستمتع به.

(١٤١) يقول نوح أيضاً، الذي حزن على فقدان أولاده غير المؤمنين، عندما زجره الله: «وإلا تغفر لي» (١١: ٤٧).

السورة (٢: ٣٧) (مد): «فتلقى آدم من ربه كلمات (الصلاة) فتاب عليه إنـه هـو التوّاب الرحيم»[142].

السورة (٢٠: ١٢٢) (٢مك): «ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى»[143].

عن توبة آدم يتحدّث الأدب اليهودي والمسيحي. من ذلك، يوسيفوس، العاديات (آ، ١، ٤).

في «عدد راباه» (١٣: ٥)، أراد الله لآدم أن يتوب، لكن آدم لم يرغب بذلك:

בקש הקב״ה שיעשה תשובה ופתח לו פתח ולא בקש אדם

[«لقد حاول أن يجعله يتوب، وفتح له باباً، لكن الإنسان لم يحاول»] ويفسّر «تكوين راباه» (٢١: ٦)، سفر التكوين (٣: ٢٢)، فيقول:

מלמד שפתח לו הקב״ה פתח של תשובה

«هذا يعلّمنا، أن الله ترك له (آدم) باب التوبة مفتوحاً». وتقول: «تنحوما تزريعا»:

התחיל מפיח עמו אולי יעשה תשובה

«شرع الله في حديث له ينصح آدم، ما إذا كان يرغب بالتوبة». ويجعل «بس. د. ر. ك شوبا» آدم يتوب عبر قايين:

כשהוא יוצא פגע בו אדם הראשון. אמר לו: מה נעשה בדינך? איל עשיתי תשובה. באותה שעה התחיל אדם הראשון מטפח על פניו ואמר: כך הוא כחה של תשובה ולא הייתי יודע. באותה שעה אמר: טוב להודות לה׳. אמר לו לוי: המזמור הזה אדם הראשון אמרו

---

(١٤٢) «التواب» هو الله حين على عن التسمية في (٢: ٥٢)، بعد حطوة العجل. تعرفٌ هورشفيلد (Beiträge, S. 39) عبارتين متشابهتين تناسب بعضهما: «قابل التوب» (٤٠: ٢) و«الذي يقبل التوبة» (٤٢: ٢٥) ثم يشير إلى التعبير الموجود في «الصلوات الثماني عشرة»: הרוצה בתשובה

(١٤٣) يقال عن ابراهيم بشكل أوضح: «اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم» (١٦: ١٢١).

«عندما ترك (قايبل) الله، قابله آدم. فسأله: ماذا حلّ بحكمك؟ فقال له قايبل: لقد تبت. فراح آدم يضرب وجهه ويقول: هذه هي قوة التوبة، وأنا لم أعرفها. وعندها تفوّه بالمزمور ٩٢. يقول ح. ليفي: هذا المزمور ألّفه آدم». قارن: «تكوين راباه» (نهاية ٢٢) و«لاويين راباه» (١٠). وبحسب ح. مئير، فإن آدم أجرى تمرين توبة شديد (ايروبين ١٨ ب):

אדם הראשון חסיד גדול היה כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה.

«(يقول ح. مئير): كان الإنسان الأول صالحاً كبيراً: وعندما رأى أن عقوبة الموت ملقاة عليه، صام[144] ١٣٠ عاماً، وانفصل عن زوجته ١٣٠ عاماً، ووضع أوراق التين الشَّية بجانب بعضها على جسده ١٣٠ عاماً». ثمة رأي آخر، (عبودا زارا ٨ آ)، يرى أن التوبة ثمرة الظلام، الذي أيقظ فيه الحسرة: לפי שראה אדם הראשון

יום שנתמעט הולך אמר: אוי לי שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו. וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. עמד וישב ח' ימים בתענית ובתפלה ... היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה וחוה בוכה כנגדו

---

(١٤٤) يعبر الرقم ١٣٠ تفسيراً هاغادياً لما ورد في تك (٥: ٣): [«وعاش آدم مئة وثلاثين سنة»]. لكن نمط آدم التائب الزاهد في اليهودية يعود إلى تأثير مسيحي. ثمة عرض يرجع إلى المثابرة ذاتها. صُوِّرت فيه توبة آدم وفق حكاية «سفر آدم». ولا بد أن ننتبه هنا أيضاً، إلى أن مئير، الذي نقل الكلام في «ايروبين» (١٨ ب)، حسبما يقول التلمود (حاغيغاه ١٥ آ ـ ب؛ عروج راباه ١٣؛ راعوت راباه ٣: ١٣)، كثيراً ما كان يرافق اليهود المتنصّرين، الأفلاطونيين الجدد، وبشكل خاص المرتد «أحير». لكن بركة المخاصم الهمزر (القسم ٢٠) تتفق بأعظم ما يمكن مع الحكاية المسيحية المتعلقة بالتوبة.

قارن، بشكل رئيس:

MGWJ 1899, S. 218;
Levi, Elements chrétiennes, RÉJ 18;
Grünbaum, Neue Beiträge, S. 65;
Epstein, Magazin f. D. Wissensch. D. Judentums, XX, S. 252 f.

«عندما رأى الإنسان الأول أن النهار نقص وصار أقصر، قال: يا ويلتاه! فلربما لأني أعطأت، أظلم العالم وسيعود ثانية إلى الخلط الأصلي. وهذا هو الموت الذي عُلّق علي من السماء. فأمضى ثمانية أيام في الصيام والصلاة... قعد صائماً وبكى طول الليل، وبكت حواء مثله».

تعرف المسيحية الحكاية ذاتها[١٤٥]؛ أنظر: «حياة آدم»[١٤٦] (٤): «لكنه حسن وجيد أن نحزن أمام وجه الله، الذي خلقنا: دعينا نقوم بتوبة كبيرة. فلربما يغفر لنا الرب الإله، ويرحمنا ويعطينا شيئاً يمكننا من العيش. فقالت حواء لآدم: قل لي يا سيدي، ما هي التوبة، وماذا يتوجّب علي حتى أتوب؟ بحيث لا نكلّف أنفسنا عناء التعب، الذي لا نستطيع تحمّله، فلا يسمع الرب طلباتنا ويشيح بوجهه عنا، لأننا لم ننجز وعوده! كم توبة تعتقد يا سيدي، أن عليك القيام بها؟ لقد أتعبتك وأجهدتك! ليس باستطاعتك فعل الكثير مثلي، لكن قومي بما لا يجهد صحتك. أنا أريد الصوم أربعين يوماً. أما أنت فقومي واذهبي إلى دجلة، وخذي حجراً وقفي عليه في الماء حتى عنقك حيث يكون النهر أكثر عمقاً. ولا يخرج من فمك كلام، لأننا لا نستحق أن نطلب الرحمة من الرب، فشفاهنا غير طاهرة بسبب التحريم والشجرة. عليك أن تقفي في ماء النهر سبعة وثلاثين عاماً. أما أنا فأريد أن أمضي في ماء الأردن أربعين يوماً. فربما يرحمنا الله. وذهبت حواء إلى دجلة، وفعلت ما قاله لها آدم. وبالطريقة ذاتها ذهب آدم إلى الأردن ووقف على حجر حتى عنقه في الماء. وقال آدم: إني أطلب منك، يا ماء الأردن، أن تحزني وتجمع حولي كل (الحيوانات) السابحة، التي هي فيك، كي تحيط بي وتحزن

---

(١٤٥) تبدو حكاية سقوط آدم ونهوضه وكأنها ترجع بكاملها إلى التصوّر الغنوصي عن الإنسان الأصلي الذي سقط ضمن المادة ثم نهوضه لاحقاً.

أنظر: Bousset, Hauptprobleme, S. 169 und 171.

(١٤٦) Kautzsch II, S. 512.

معي، عليها أن لا تضرب أنفسها (كدلائل على الحزن)، بل أن تضربني أنا، لأنها لم تكن هي الخاطئة، بل أنا التي أخطأت. وبعد ذلك جاءت كل الحيوانات وأحاطت به، ووقف ماء الأردن منذ تلك الساعة دون تدفّق». ويذكر افرام السرياني أن الله في تلك (؟)أراد حفز آدم على التوبة.أشياء مشابهة يقولها أيضاً ثيوفيلوس[147] وافراهاط[148][149].

إذا كان آدم تعلّم «كلمات (الصلاة)» فهذا يوافق التصوّر اليهودي[150]، الذي يرى أن الله يضع في فمه مزاميراً[151]. على كل حال، إن حكاية إحياء الله لآدم هي من أصل مسيحي، وقد نشأت من عقيدة قيامة المسيح، الذي كثيراً ما يقارن آدم به في العديد من المقاطع. الملائكة يطلبون من الله أن يعطي آدم الغفران، وقد أعطي له[152]. تقول «مغارة الكنز»[153] على نحو خاص: «وبعدما خرجا (آدم وحواء) حزينين، تحدّث الله إلى آدم فعزّاه وقال له: لا تحزن يا آدم لأن عليك مغادرة الجنة، بسبب ما حكمت به على نفسك، لأني سأقيم ورثك ثانية. انظر كم عميق لك كبيرة. فبسببك لعنتُ الأرض، لكن استثنيتك من اللعنة، والأفعى ربطتُ أقدامها بجسدها[154] وأعطيتها تراب الأرض طعاماً لها وجعلت حواء تحت نير العبودية والتبعية. الآن، لأنك تجاوزت أمري، أخرج، لكن لا تحزن. فبعد مرور تلك الأزمنة، التي هي وبال عليكم والتي أنتم غرباء فيها، سأرسل ابني، الذي هو خارج عالم اللعنة، وسينزل لخلاصك ويسكن عذراء

(147) Ad Autolycum II.
(148) ed Wright. S. 138.
(149) Ginzberg, Haggada, MGWJ 1899, S. 158.
(150) Pes. 4. R. K. Š66b; Gen. r. 22 Ende.
(151) من صلاة آدم تتحدث أيضاً «الفتوى فصل الأبرار» XVII, 42، ترجمة: von Lidzbarski ص ٤٠٤. لكن من المستحيل أن نطابق بين «كلماته» والزبور المسيحي، وذلك كما يفعل «أيشلر»:
Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig 1928, S. 55.
(152) Leben Adams, 33 Kautzsch II, S. 524 - 25 ff.
(153) ed. Bez. S. 28.
(154) قارن: Gen. r. 20: 8.

ويلبس جسداً بشرياً، وبه سيكمل خلاصك وزحفك. وأوحى الله لآدم بكل ما سيحصل في المستقبل، وأن ابن (الله) سيغاني بدلاً منه (آدم)». ويحكي «حياة آدم»[155] (٤٧) بوضوح، كيف أن الله أدخل آدم في رحمته: «... اضطجع آدم ثلاث ساعات؛ وبعدها مدَّ والد الجميع[156] يده، وهو جالس على عرشه، لوقف آدم وسلَّمه إلى رئيس الملائكة ميخائيل بالكلمات التالية: ارفعه في الفردوس حتى السماء الثالثة واتركه هناك حتى أقوم بالإجراءات في العالم في ذلك اليوم العظيم والكبير! فأصعد رئيس الملائكة ميخائيل آدم ووضعه هناك، حيث أمره الله. وأنشد كل الملائكة التسبيح الإلهي، مستغربين من الرحمة التي أعطيت لآدم».

وهكذا، يمكن القول إن هذا التصور حول آدم التائب يرجع إلى المسيحيين واليهود، لكن، بأية حال، فإن حكاية رفع شأن آدم ثانية، هي من أصل مسيحي.

حَبَل حواء. سقوط الإنسان الأول

السورة (٧: ١٨٩ ـ ١٩٠) (٣مك): «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به. فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا (ولداً) صالحاً، لنكونن من الشاكرين[157]. فلما آتاهما (ولداً) صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما، فتعالى الله عمّا يشركون»[158].

---

(155) Kautzsch II, S. 526.

(١٥٦) قارن: קונה הכל في «الصلوات الثماني عشرة».

(١٥٧) الذي يحصل له مشاكل في البحر أو في البر، يصلّي إلى الله: «لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين»؛ أنظر: (٦: ٦٣ و ١٠: ٢٢).

(١٥٨) أنظر: (٢٣: ٩٢): «عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون». قارن لأجل هذا: خر (١٥: ١١، ١٨): [«من مثلك يا رب في الآلهة، من مثلك جليل القداسة، مهيب التأثير صانع العجائب؟... الرب يملك أبد الدهور»]؛ ومز (٨٦: ٨): [«ليس في الآلهة مثلك أيها السيد ولا شيء كأعمالك»].

ربما أن القرآن يتحدث عن حَبَل المرأة وعدم إيمان الإنسان عموماً[١٥٩]. لكنه ربما أيضاً يشير إلى حكاية منتشرة، سمع بها الكثيرون. ففي بس.د.ر.ك (٥)، شعر آدم بعد الخطيئة برغبة في الاقتراب من زوجته. وهذا مستنتج من تك (٤: ٢٥)[١٦٠]: [«وعرف آدم امرأته»]. عن حبل حواء يحكي «حياة آدم»[١٦١] (١٨) بشكل تفصيلي: «وهناك بَنَتْ بيتاً، لأنها كانت حاملاً بطفل عمره ثلاثة أشهر. ومع اقتراب موعد الولادة، بدأت تشعر بالألم. فنادت ربّها هكذا: ارحمني، يا رب، وساعدني! لكن لم يُسمع منها، ولم تنزل عليها رحمة الله. فقالت لنفسها: من سيخبر سيدي آدم بذلك. أرجوكِ، يا أنوار السموات، إذا عدتِ إلى الشرق، أخبري سيّدي آدم بذلك! لكن آدم قال في تلك الساعة: بكاء حواء وصل إليّ، لربما أن الأفعى حاربتها ثانية. وعندما ذهب إليها، وجدها في حزن عميق، فقالت حواء: حالما رأيتك، فرحتْ نفسي المتألمة. اطلب لي الآن من الرب الإله، أن يسمعك وينظر إليّ (برحمته) ويخلّصني من آلامي المروعة. فترجّى آدم الله لأجل حواء. وها هم إثنا عشر ملاكاً وقوّتان (= αρεται، اسم للملاك) يقفون بجانب حواء من اليمين ومن اليسار. أما ميخائيل، الذي وقف إلى جانبها الأيمن، فقد مسح عليها من وجهها حتى صدرها، ثم قال لحواء: مباركة أنت يا

---

(١٥٩) قارن لأجل ذلك مقالة ت. فرانكل:

T. Frankl, Die Entstehung des Menschen nach dem Koran, Prag, 1930, S. 16.

التي تتناول أساساً حَبَل المرأة في القرآن من منظور طبي.

قارن أيضاً:

Karl Opitz, Die Medizin im Koran, Stuttgart 1906.

(١٦٠) قارن:

Jos. Ant. I, 2, 3; Gen. r. 33: 5; Pes. r. § 15 (ed. Friedmann, S. 67b); Tanh. Berêšît.

أنظر:

Rappaport, Agada und Exegese bei Fl. Josephus, S. 7.

(161) Kautzsch II, S. 541 f

حواء من أجل آدم. فلأن طلباته وصلواته كانت كثيرة، أرسلت إليك، حتى تحصلي على عوننا. والآن، تحضّري للولادة. وأنجبت ولداً، كان ممتلئاً بالنور»[١٦٢].

إذن، يبدو أن الحكاية القرآنية المتعلقة بحبل حواء قريبة من مثيلتها في «سفر آدم»، المعروف في الدوائر المسيحية؛ لكن قصة سقوط الإنسان الأول، هي على الأرجح، من أصل يهودي[١٦٣].

في «سانهدرين» (٥٦ ب)، كان آدم من عبدة الأوثان. وفي تلك (١٩: ٢٢)، يبدو آدم كافراً بالله. كما تقول «اروبين» (١٨ ب)، إن الإنسان الأول بعد سقوطه في الخطيئة أنجب شياطين وأرواحاً شريرة[١٦٤].

محمد وقصة آدم القرآنية

في مواضع كثيرة من القرآن، ترتبط قصة آدم بحكاية خلق العالم. ففي (٩٥: ١ ـ ٦): [«والتين والزيتون وطور سينين. وهذا البلد الأمين. لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا»]، التي تنتمي إلى الحقبة المكية الأولى،

(١٦٢) الطبيعة النورانية لقابيل عند الولادة جاءت ربما من تلك (٤: ١) حيث يقول أحدهم: «لقد اقتنيت رجلاً من عند الرب».
أنظر: Kautzsch II, S. 514 Anm. g

(١٦٣) أنظر النص المستشهد به سابقاً من سانهدرين ٣٨ ب.

(١٦٤) الإنسان الأصلي الإيراني المدعو «يم Yim»، هو أيضاً الشياطين.
أنظر: Marmelstein, WZKM, 1929, S. 67, Anm. 2.
قد تصوّر أيضاً في «التكوين رابا» (٢٠: ١١؛ ٢٤: ٦)؛ كمخلوقة برغبتها.
قارن: Aptowitzer, Kain u. Abel, S. 103, Anm 13; S. 105, Anm. 14 - 16.
قارن في المرجع ذاته: السياسة الطورية زمن الحشمونيين، ص ٢١٠.

يحلف القرآن بالتين والزيتون وجبل سينين و«البلد الأمين» (مكّة)، أن الله خلق الإنسان أصلاً في أحسن تكوين، ثم ردّه (بعد السقوط في الخطيئة) إلى أسفل سافلين. لكن (٨٢: ٧ - ٨): [«الذي خلقك فسوّاك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركّبك»] تقول، إن الله أعطى الإنسان الشكل الذي أراد أن يعطيه إياه. في هذا الزمن [الحقبة المكية الأولى]، يتم التحدث عن أكبر عدو للإنسان (١١٤: ٤ - ٥): [«الوسواس الخنّاس، الذي يوسوس في صدور الناس»]. فالشيطان، الذي يلعب دوراً كبيراً بعد ذلك في قصة آدم القرآنية، يُسَمّى هنا «الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس».

في الحقبة المكّية الثانية، يظهر الشيطان كمضلّل للزوجين البشريين الأولين. وتحكي السورة ٢٠ (الآية ١١٥) كيف أقام الله عهداً مع آدم، أما (١١٦ - ١٢٢) فتحكي عن كبرياء ابليس الذي يرفض السجود لآدم، عن تهديد الله لآدم، بأن لا يجعل الشيطان يغريه («فوسوس إليه الشيطان... هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى»)، وعن خطيئة آدم وارتفاع شأنه ثانية. لكن ثمة انطباعاً عند واحدنا، بأن النصف الأول من الآية (١٢١)، يجب أن يكون بعد الآية (١١٩)، وذلك إذا ما قارنّا المواضع مع (٢: ٣٦) و (٧: ٢٤)، حيث جملة «اهبطوا بعضكم لبعض عدو» تأتي في الموضع الصحيح، أي بعد قصة خطيئة آدم.

في السورة ذاتها أيضاً يظهر الشيطان كمضلّل في هيئة السامري، الذي جعل الإسرائيليين يصنعون العجل الذهبي (الآيات ٨٧ - ٩٧)، وهنا أيضاً تحلّ به اللعنة، أي كان عليه القول «لا مساس» (٢٠: ٩٧). عن العهد الذي أقامه الله مع آدم، تتحدث الآية (٢٠: ١١٥)، مثلما تتحدّث (٢٠: ١٣) عن اختيار موسى عند العليقة و(٢٠: ٨٠) عن إعطاء التوراة لليهود. تقول الكلمات التي حُذّر بها آدم من الشيطان: «لا يخرجنكما من الجنة فتشقى» (٢٠: ١١٧). وهي مشابهة لكلمات أخرى يقولها الله في السورة ذاتها عن محمد: «ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى» (٢٠: ٢).

تتحدث (١٥: ٢٦ ـ ٤٢) عن سقوط الشيطان بشكل أوضح. فقد كان على الملائكة أن يسجدوا للإنسان الذي جُبل من صلصال من حمأ مسنون. لكن ابليس رفض، لأنه لا يريد السجود لمثل هذه الكائنات، فطرد من الفردوس ولُعن، لكنه بسبب استرحامه حصل على تأجيل للعقوبة حتى يوم القيامة. وتتحدث السورة ذاتها (١٥: ١٦ـ ١٨) عن الشياطين الرجيمين، الذين يريدون استراق السمع من السماء فيرمون بالشهاب المبين. وكما هو الحديث في الآيتين (١٥: ٢٨ ـ ٢٩) عن فن الخلق الإلهي في تصوير آدم، كذلك تتحدث الآيتان (١٥: ٢٦ ـ ٢٧) عن خلق الإنس والجن، وتتحدث الآية (٢٠: ١٩) عن خلق الجبال.

يذكّرنا تعبير السلام الذي يلقى على زكريا في (١٩: ١٥) [«وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً»] بتعبير اللعنة التي حلّت في وقت سابق (٧: ٢٥): [«وفيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون»].

تعيد السورة (٣٨) من جديد حكاية خلق آدم وكبرياء الشيطان وسقوطه (٣٨: ٧١ ـ ٨٥). تتحدث (٢٨: ٢) عن كبرياء ـ يسمّى الشيطان أيضاً في (٣٨: ٧٤) مستكبراً وكافراً ـ الكفار. وكما كان على الشيطان أن يكون تحت سيطرة الإنسان الأول، كذلك كانت الشياطين عموماً عبيداً لسليمان، حيث توجب عليهم أن يأتوا له بكنوز البحار (٣٨: ٣٦ ـ ٣٨).

تتحدّث (٢٣: ٢٠) عن شجرة سيناء، التي تنبت الدهن. أما السورة (٢٥) التي غالباً ما تتحدث عن الماء ـ مثلاً: تتحدّث الآية (٢٥: ١٠) عن الجنات التي تجري من تحتها الأنهار، التي أعدّها الله للأتقياء، وتتحدث (٢٥: ٣٧) عن الطوفان العظيم؛ أما (٢٠: ٤٨ ـ ٤٩) فتتحدثان عن المطر المحيي، وتتحدث (٢٠: ٥٣) عن الماءين الأصليين ـ فتجعل الإنسان أيضاً يُخلق من الماء (٢٠: ٥٤).

تعود السورة (١٧: ٦١ - ٦٥) من جديد إلى تقديم حكاية إبليس ولعنه وهدفه في إغواء الناس، وتؤكد الآية (١٧: ٥٣) أن الشيطان يحاول إيقاع الناس بعضهم ببعض. وتذكر (١٧: ٢٧) أن الشيطان كان لربّه كفوراً.

تعيد الحقبة المكية الثالثة (٣٢: ٦ - ٧) حكايا خلق الإنسان من الطين وتكوين جسده وروحه من قِبَل الله. والسورة ذاتها (١٧: ٤) تجعل الله يخلق السماء والأرض ومابينهما في ستة أيام. قدرة الخلق عند الله سوف تجعل الموتى يعودون ثانية إلى الحياة، لوضعهم أمام حكم الله (٣٢: ١٠ - ١٢).

المقولة ذاتها هي السائدة في السورة (٣٠) أيضاً. فالله يخلق الخلق ويجعله تراباً، حتى يحييه من جديد (٣٠: ١١) وهو يجعل الحي يخرج من الميت والميت يخرج من الحي. كذلك سيدعى الموتى إلى الحياة ذات مرة (٣٠: ١٩). للإنسان المخلوق من التراب (٣٠: ٢٠) أعطى الله زوجة، حتى يأتي منها نسله (٣٠: ٢١). إذن باختصار، يمكن القول بحسب القرآن، إن الله هو الذي خلق الإنسان، وأعطاه موروثه وجعله يموت، وسيدعوه إلى الحياة من جديد في النهاية، وهي تعابير تذكّرنا ثانية بصور اللعنة، التي حلّت بآدم عند طرده من الفردوس.

السورة (١١)، تجعل صالح يحذّر شعبه، بأن الله خلق الإنسان من الأرض (١١: ٦١)، كما تشير أيضاً إلى قوة الخلق عند الله، الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام (١١: ٧) والذي يهتم بكل شيء أيضاً (١١: ٥٧).

تحكي السورة (٤٠) أيضاً عن الله خالق كل شيء (٤٠: ٦٢)، الذي خلق الإنسان من تراب (٤٠: ٦٧)؛ الذي أعطاه أجمل صورة وقدّم له الرزق (٤٠: ٦٤)، الذي يميت ويحيي والذي يدعو كل شيء إلى الوجود عبر كلمة الخلق «كن» (٤٠: ٦٨).

تقول (٣٩: ٦)، إن الناس جاؤوا إلى الوجود من نفس واحدة. وتمتدح هذه السورة أيضاً الله كخالق للسموات والأرض (٣٩: ٥، ٣٨، ٤٦)، ولكل شيء (٣٩:

٦٢)، الذي يرسل المطر المحيي من السماء (٣٩: ٢١)، الذي له مقاليد السموات والأرض (٣٩: ٦٣) [قارن: متى (١٦: ١٩): [«سأعطيك مفاتيح ملكوت السموات»]؛ رؤ (١: ١٨): [«عندي مفاتيح الموت»]، والذي يأخذ إليه أنفس البشر أثناء النوم[١٦٥].

عند نهاية الحقبة المكّيّة الثالثة تظهر من جديد حكاية كبرياء ابليس وطرده من الجنة (٧: ١١ - ١٣). يريد الشيطان تأخير العقوبة حتى الزمن الأخير، وهو ما يطلبه (٧: ١٤ - ١٨)، من أجل تضليل الناس. وهو يفعل هذا، لإغواء الزوجين الأولين، اللذين حرّم الله عليهما الاقتراب من شجرة الخلود (٧: ١٩)، فوسوس إليهما بأن الله حرّم عليهما شجرة الأبدية حتى لا يصبحا ملكين أو ينالا الحياة الخالدة (٧: ٢٠ – ٢١). وتتحدّث الآيات (٧: ٢٤ - ٢٥) عن تجاوز التحريم، وعن اللعنة التي يقدّمها القرآن بكلمات: «فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون»، والتي تذكرنا بالموضع المشار إليه آنفاً. فيما بعد تنبّه الآيات (٧: ٢٧ - ٢٨) بني آدم أن لا يفتنهم الشيطان، مثلما فعل أبويهم، وأن لا يرتكبوا فواحش (٧: ٣٣)، وأن يثقوا بما يقوله الرسل (٧: ٣٣). والحديث في السورة ذاتها عن آثام شعب نوح (٧: ٥٩)، عاد (٧: ٦٥)، الثموديين (٧: ٧٣)، الصدوميين (٧: ٨٠)، المديانيين (٧: ٨٥ وما بعد)، المصريين (٧: ١٠٣)، واليهود عند خطيئة العجل (٧: ١٤٨)، يتناسب هنا مع سياق الحديث عن سقوط الإنسان الأول (٧: ١٩٠)، عن خطايا الذين لا يحفظون السبت (٧: ١٦٣)، وعن سقوط اليهود الذين كانوا يقلّدون عبدة الأوثان (٧: ١٣٤).

في المدينة يقدّم القرآن في الجدل النبوي مع اليهود حكاية خلق آدم، الذي لم يقبل به الملائكة (٢: ٣٠)، مع ذلك كان عليهم الاقتناع بحكمة آدم (٢: ٣١ – ٣٣).

---

(١٦٥) قارن: «تكوين رابا» (١٤: ١١)، כשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלן «عندما ينام الإنسان، تصعد (النفس) إلى فوق، وتغرف له حياة من الأعالي».

سوف يجبرون، عدا ابليس، على السجود لآدم والرضوخ لأمر الله (٢: ٣٤). وتحكي الآيات (٢: ٣٥ ـ ٣٧) عن خطيئة آدم، وتوبته وارتفاع مكانته ثانية.

في (٣: ٣٣)، يظهر آدم ونوح وآل ابراهيم وآل عمران كعبيد لله مختارين. وفي السورة ذاتها، يُقَارن آدم مع عيسى من ناحية الخلق وتُرْفض نتيجة لذلك التعاليم المتعلقة ببنوة المسيح لله (٣: ٥٥) لأنه، مثل آدم، خُلق عبر كلمة «كن».

تتحدث (٤: ١) ثانية عن خلق الإنسان الأول وزوجته. أما شجرة الزيتون المحببة، التي يبدو أنها مصوّرة وكأنها في السماء، فهي مذكورة أيضاً في السورة التي تحمل اسم «سورة النور» (٢٤: ٣٥). وتتحدث (٢٢: ٦٦) عن قسمة كل البشر، الذين هم مثل آدم، يولدون ويجب أن يموتوا، حتى يبعثوا من جديد إلى الحياة.

أبنـــاء آدم

العرض القرآني

قدّم ابنا آدم قرباناً لله فقبل من أحدهما، لكنه لم يقبل من الثاني. فقال أحد الاثنين، الذي لم يقبل قربانه، لأخيه: سأقتلك، حقاً. لكن الآخر، قال: اسمع، الله لا يقبل إلا قربان المؤمنين. وإذا مددت يدك إلي كي تقتلني، سوف لن أعاملك بالمثل. اسمع، إني أخاف الله ربّ العالمين. ويمكنك أن تأخذ على عاتقك ذنوبك وذنوبي، وترمى إلى الجحيم، فهذا مصير الخطاة. فدفع الغضب بالآخر إلى قتل أخيه. لكن الله أرسل غراباً، نبش التراب، حتى يُري القاتل كيف بإمكانه أن يغطي خطيئته تجاه أخيه. فقال الخاطئ: يا ويلتاه، لقد أصبحت أضعف من أن أعمل كما فعل هذا الغراب، وأغطي خطيئتي تجاه أخي. وندم على ما فعله.

لكن بني إسرائيل أعطوا تعاليماً مفادها، أن كل من يقتل دون أن يكون يأخذ ثأراً، أو دون أن تكون في البلد أعمال عنف، يجب أن يعامل كمن قتل البشرية جمعاء، وأن كل من ينقذ شخصاً من الموت، يجب أن يعمل وكأنه أحيا البشرية كلها.

المصــــادر

القربــان

السورة (٥: ٢٧) (مد): «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قرباناً[1] فتقبّل من أحدهما ولم يتقبّل من الآخر...» في القرآن يسمّى قابيل وهابيل ابني آدم عموماً. كما أن القرآن يسمّي البشرية على العموم (بني آدم)، وهم الذين تقدّم إليهم محمد ببشارته: (٧: ٢٦) (٣مك): [«يا بني آدم»]؛ (٧: ٢٧): [«يا بني آدم»]؛ (٧: ٣١): [«يا بني آدم»] (٧: ١٧١): [«من بني آدم»]؛ (١٧: ٧٠) (٢مك): [«كرّمنا بني آدم»]؛ (٣٦: ٦٠) (٢مك): [يا بني آدم»].

الحديــث

السورة (٥: ٢٧ ــ ٢٩): «... قال (أحدهما) لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين».

---

(١) «قربان» يمكن أن تكون من أصل عبراني أو آرامي أو أثيوبي. لكن يبدو أنها هنا من أصل يهودي.
أنظر: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 1935, S. 32.

إن جملة διελθωμεν εις το πεδιον في التوراة السبعينية أو «egrediamur foras» في الفولغاتا: [«سوف نذهب إلى الحقل»] غير موجودة[2] في نص التكوين العبراني (٤: ٨): [«فلما كانا في الحقل وثب قابيل على هابيل أخيه فقتله»]. أما الحديث الذي دار بين قابيل وهابيل قبل القتل، فنجد إشارات إليه في بعض المواضع من الهاغاداه. لكن مضمون الحديث لا يطابق تماماً مع مضمون الحديث القرآني. يقول فيلو[3]، إن قابيل أراد أن يستجرّ هابيل إلى معركة كلامية، حتى يدحضه بالسفسطات المقبولة والممكنة. وفي «تكوين راباه» (٢٢: ١٦)، أراد ابنا آدم اقتسام العالم بين بعضهما فأجرا الملك إلى قتال. قارن: «خروج راباه» (٣١: ١٨)، وتفسّر «تنحوما بريشيت» و«خروج راباه» (٣٠: ١٣) القتل كما يلي: קין לא נגע באחיו אלא מתוך מריבה «قتل قابيل أخاه بسبب شجار ليس إلا». قارن: الترغوم للمتحول لتكوين (٤: ٨). في «تكوين راباه» (٢٢: ٧)، تقاتلا بسبب موضع للعبد[4]، وحسب رأي آخر، بسبب تقاسم للممتلكات[5]، أو بسبب أخوات هابيل التوائم[6] أو بسبب حواء الأولى[7]. تجعل حكاية الأخوين في القرآن هابيل يظهر بدور المؤمن با لله، وقابيل بدور الشرير الكافر، الذي يُلقى في الجحيم. ومن المرجح هنا كثيراً، أن لا يوجد اسهاب في عرض النمطين الأخوين عند اليهود أو المسيحيين. مع ذلك لا نستبعد أن تكون عند المسيحيين قصة

---

(٢) لقد اعتقد Aptowitzer في كتابه، قابيل وهابيل في الهاغاداه، ١٩٢٢، ص ١٠، أن التوراة السبعينية والسامرية تمتلكان الفقرة الإضافية ذاتها، التي استبعدت من تلك (٤: ٨).

(3) Quad det. potiori insid. soleat § I (ed. Cohn I, S. 258).

(٤) قارن: Aptowitzer, S. 18 ff.

(٥) قارن: Aptowitzer, S. 15 ff.

(٦) قارن: Aptowitzer, S. 19 ff.

(٧) قارن: Aptowitzer, S. 20.

مسهبة مبنية على الأصل اليهودي، مشابهة لمثيلتها في القرآن. في «رسالة يوحنا الأولى» (١٣: ١٢): [«لا أن تقتدي بقاين [قابيل] الذي كان من الشرير فذبح أخاه. ولماذا ذبحه؟ لأن أعماله كانت سيئة، في حين أن أعمال أخيه، كانت أعمال بر»]، قتل قابيل أخاه لأن أعماله شريرة، لكن أعمال أخيه كانت صالحة. وتوضح «الرسالة إلى العبرانيين»، (١١: ٤): [«بالإيمان قرّب هابيل لله ذبيحة أفضل من ذبيحة قاين [قابيل]، وبالإيمان شهد له أنه بار»]، أن هابيل «بالإيمان» (πιστει) قرّب لله ذبيحة أفضل من ذبيحة قابيل.

قتــــل الأخ

السورة (٥: ٣٠): «فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين».

قارن: تلث (٤: ٨)[٨]: [«فلما كانا في الحقل، وثب قاين على هابيل أخيه فقتله»].

ندم قابيل

السورة (٥: ٣١): «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه (قابيل) كيف يواري سوءة أخيه، قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب، فأواري سوأة أخي، فأصبح من النادمين».

قصة الطائر، الذي يعلّم قابيل الدفن، نجدها في «تنحوما بريشيت»:

---

(٨) إن الوسيلة التي قتل بها القاتل هابيل، كانت بحسب «سفر اليوبيل» (٤: ٣١) (Kautzsch II, S. 48) حجراً. كذلك أيضاً بحسب «تكوين رباه» (٢٢: ٤) [illegible] «ضمات بحجر». وبحسب رأي آخر (المرجع ذاته)، كانت عصا. من أجل الصور وكاملها أنظر: Aptowitzer, S. 44 f.

בשעה שהרג קין את הבל היה מושלך.
ולא היה יודע קין מה לעשות. זמן לו הקב"ה שני עופות טהורים.
והרג אחד מהן את חברו וחפר בידיו וקברו, וממנו למד קין וחפר
וקבר את הבל

«عندما قتل قايل هابل، وضعه هناك، دون أن يعرف قايل ماذا عليه أن يفعل. لذلك حدّد له الله طائرين طاهرين، قتل أحدهما الآخر، والذي (ظل على قيد الحياة)، نبش بأظافره (الأرض) ودفنه (للميت). وتعلّم منه قايل فنبش (الأرض) ودفن هابيل».

يقول «تكوين راباه» (٢٢: ١٨): עופות השמים וחיות טהורות

«إن طيور السماء والحيوانات الطاهرة»، هي التي دفنت هابيل ويمكن اقتفاء آثار هذه الحكاية في الأدب المسيحي أيضاً[9]. حكاية ندم قايل كانت معروفة في الدوائر اليهودية والمسيحية. قارن: «تكوين راباه» (نهاية ٢٢): כשהוא יוצא פגע בו אדם הראשון. א"ל: מה נעשה בדינך? א"ל: עשיתי תשובה

«عند ابتعد (قايل عن الله)، قابله آدم، فسأله: ماذا صار بحكمك؟ فقال قايل: لقد ندمت». قارن: «لاويون راباه» (١٠: ٥). وتقول «تثنية راباه» (٨: ١):

קין עמד על הבל אחיו והרגו. יצאה גזרה: נע ונד תהיה בארץ.
מיד עמד והתודה לפני הקב"ה. שנ': גדול עוני מנשוא ... סלח לעוני
שהוא גדול. מיד מצא חסד לפני הקב"ה ...

«قام قايل على أخيه هابيل وقتله. فحلّ عليه الحكم التالي: تائهاً شارداً تكون في الأرض (تك ٤: ١٢) فاقترب منه قايل مباشرة واعترف بخطيئته أمام الله؛ يقال هكذا: وعقابي أشد من أن يطاق (تك ٤: ١٣).. اغفر إثمي؛ لأنه عظيم... وللتو وجد الرحمة من الله...». وفي «بس. د.ر.ك» (٢٥)، يوضح الله، أنه يقبل توبة الإسرائيليين، مثلما قبل ذات يوم توبة قايل. ويقول افراهاط، في الترتيلة الرابعة عشرة[10]، إن الله نبّه قايل كي يظهر ندمه ويتوب، لكن قايل رفض[11].

---

(9) Grünbaum, Neue Beiträge, S. 84; Aptowitzer, S. 53.
(10) Wright, S. 293.
(١١) من أجل الأدب المسيحي، قارن:
Preuschen, Die apokr. Gnost. Adamsbücher, S. 205.

السورة (٥: ٣٢): «من أجل ذلك كتبنا[12] على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً».

لقد أشار غايغر[13] إلى مصدر يهودي يتضمّن تعاليماً مشابهة؛ وهو «مشنا سانهدرين» (٤: ٥):

מצינו בקין שהרג את אחיו נאמר בו קול דמי אחיך צועקים. אינו אומר: דם אחיך אלא דמי אחיך. דמו ודם זרעיותיו. ... לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו אבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא

«نجد أنه مكتوب عن قايل في الكتاب، بعدما قتل أخاه: إن صوت دماء أخيك صارخ إليّ (تك ٤: ١٠). إنها ليست דם אחיך [«دم أخيك»]، بل דמי אחיך [«دمي أخيك»]: [أي بالجمع وليس بالمفرد]. (هذا يعني): دم قايل وذريته... لذلك خلق الإنسان وحيداً، حتى يعلمك، أن من يقتل واحداً من بني إسرائيل، يُحكم عليه وكأنما قتل العالم كلّه، لكن من ينقذ واحداً من بني إسرائيل، يحكم عليه وكأنه أنقذ العالم كله». إنما اتفاق النص في روم (٥: ١٨): [«فإذا كانت جماعة الناس قد ماتت بزلّة إنسان واحد، فبالأولى أن تفيض على جماعة الناس نعمة الله والعطاء الممنوح بنعمة إنسان واحد»] مع النص القرآني أقل بكثير من نص

---

(١٢) بالصيغة «كتبنا» (٢١: ١٠٥) [«ولقد كتبنا في الزبور»] يتم الاستشهاد بالمز (٣٧: ٢٩): [«الأبرار يرثون الأرض»] - النص القرآني: [«الأرض يرثها عبادي الصالحون»] - وفي (٥: ٤٩) يتم الاستشهاد بخر (٢١: ٢٣ وما بعد)، في (٤: ٦٦) تأتي «كتب» بمعنى أمر. أما المعنى بالقول «وكتبنا له في الألواح» في (٧: ١٤٥) فهو الألواح التي أعطيت لموسى.

(13) S. 103.

المشناستهدرين، المشار إليه آنفاً. في غير الشواهد السابقة، لا نجد حديثاً في القرآن عن ابني آدم؛ والموضع الذي ذكره غايغر[14] (٤١: ٢٩) ليست له علاقة بقصة قابيل القرآنية.

محمد وابنا آدم

- تعود حكاية قربان ابني آدم إلى السورة الخامسة، التي جاءت بشكل عام في آخر حياة محمد[15]. والسورة ذاتها تتضمن أحكاماً تتعلق بالأطعمة المسموحة والمحرمة (٥: ٤، ٦ - ٧)، بعقوبة القتل، التي يحكم بها على من يعمل «فساد في الأرض» (٥: ٣٢)، وبالذي يسرق (٥: ٣٨)، لكن التائب يتوب الله عليه (٥: ٣٩).

من الجدير بالذكر أيضاً، أن السورة التاسعة، التي تعود إلى الزمن المدني، والتي جاءت قبل الخامسة زمنياً، تنصح بالتوبة والرحمة على نحو خاص (٩: ٣، ٥، ١١).

(14) S. 103.

نص الآية هو: «أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس»؛ في حين يوردها غايغر: «أرنا اللذين أضلّانا من الإنس».

(15) Nöldeke - Schwally I, S. 227.

الفهرس

ملحق تعريفي ٥
شابير والقصص الديني ١١
مقدمة المؤلف ١٣
خلق العالم ٢١
المصادر (عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام) ٢٣
ميثة الخلق البابلية ٢٧
تجهيز الأرض ٣٠
خلق السماء ٣٨
الأنوار في السماء وتنظيمها ٤٧
النهار والليل ٥٠
الأشهر ٥٣
تسخير الله الأرض للبشر ٥٣
نهاية الخلق. العرض الإلهي ٥٤
رواية خلق العالم في القرآن ٦٢
آدم ـ العرض القرآني ٨١
المصادر (من أية مادة خُلق آدم) ٨٣
تكوين الإنسان الأول ٨٩
الشكل الأصلي الباهر لآدم ٩١

اختيار آدم ٩٤
آدم يسمي كل شيء ٩٨
السجود لآدم. سقوط الشيطان ١٠٢
وظيفة الشيطان ١٠٧
خلق حواء ١١٠
الله يعطي آدم التحريم ١١٢
طبيعة الشجرة المحرمة ١١٢
عهد الله مع آدم ١١٩
الله يحذّر آدم ١٢٠
الإغواء من قبل الشيطان ١٢١
المناظرة ١٢٦
الطرد من الجنة ١٢٧
اللعنة ١٢٧
توبة آدم ورفع مكانته ثانية ١٢٩
حَبَل حواء. سقوط الإنسان الأول ١٣٤
محمد وقصة آدم القرآنية ١٣٦
أبناء آدم (العرض القرآني) ١٤٣
المصادر (القربان) ١٤٥
الحديث ١٤٥
قتل الأخ ١٤٧
ندم قابيل ١٤٧
التعليم ١٤٩
محمد وابنا آدم ١٥٠

موسوعة

الدين المقارن



د. نبيل فياض

باحث سوري معتمد عالمياً كمتخصص في الدراسات النقدية الدينية وفي الدين المقارن.
ولد في حمص لأسرة تنتمي إرثيا للإسلام السني الشافعي.

دخل نبيل فياض المدرسة الابتدائية الإنجيلية الدانمركية في القريتين وكان في الرابعة والنصف من العمر. ثم انتقلت العائلة إلى حمص ليكمل تعليمه الإعدادي في مدرسة خالد بن الوليد، ثم يكمل الثانوي في ثانوية عبد الحميد الزهراوي.

بعد أن نال شهادة التعليم الثانوي، انتقل إلى مصر ليدرس اللغات. ثم عاد بعد ثلاث سنوات لأسباب قاهرة.
أعاد دراسة الثانوية العامة وهو يشتغل في مؤسسة الطرق. وبعد نجاح باهر فيها، اختار أن يدرس الصيدلة دون الطب - كما رغبت العائلة - في جامعة دمشق. ثم أكمل بعدها دراسة في التصنيع الدوائي قبل أن تأتيه منحة من لبنان لدراسة اللاهوت ليكمل في الكسليك حيث علّم هناك في جامعتها لسنوات.

في بداية الثمانينات نشر أول كتبه، التحوّل؛ وكان دراسة حول كافكا. ثم نقلت التحوّل إلى المسرح.
صدر كتابه الثاني بعد الأول بشهور، وكان ترجمة لرسالة عبدة الأوثان من التلمود البابلي.
كان كتابه الثالث، حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية، تعقيباً على كتاب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم؛ الذي أصدر الشيخ الشهير تعقيباً على ما طرحه عليه نبيل فياض من أسئلة نشرها مع أجوبتها في صحيفة "الديار اللبنانية".
أعاد البوطي الكرّة في هذه مشكلاتنا، فكان أن أصدر نبيل فياض كتابه، يوم انحدر الجمل من السقيفة.
شارك كثيرون بهذا الجدل العلماني- الأصولي، وكان منهم رئيس الجماعة الأحمدية في سوريا وقتها، نذير المرادني، والباحث حامد حسن، والأستاذ سهيل الجابي. هذا غير عملين أكاديميين للباحثين الألمانيين، أندرياس كريستمان وإيكارت فورتز.

صدرت له عدة كتب في البداية:
قضايا حول المرأة والحرية والتراث،يوم انحدر الجمل من السقيفة،عائشة أم المؤمنين تأكل أولادها،مراثي اللات والعزى،النصارى،رسالة عبدة الأوثان،عزرا باوند الشاعر المرتد
كتاب مهم عن صلاح الدين مع حسن الأمين

يجيد سبعة لغات منها (الانكليزية، العبرية، الالمانية، الفرنسية، اللاتينية) عمل استاذا محاضرا في في العديد من الجامعات العالمية في امريكا والمانيا وغيرها. رشح لجائزة الشيخ زايد للترجمة كافضل كتاب مترجم عن الالمانية وذلك عن كتاب مشترك مع الأستاذ جورج برشيني وهو جوهر المسيحية_لودفيج فويرباخ صادر عن دار الرافدين . كما اشتهر في الوسط الثقافي داخل العالم العربي والغربي بكونه أفضل مترجم عن الالمانية . واجادته للانكليزية حتى افضل من لغته العربية.

قدم العديد من الدراسات البحثية العلمية في مجال الطب والصيدلة مع زملاء له في امريكا، وبقي عمله يتردد بين التأليف والترجمة والمجال الصيدلة (والتصنيع الدوائي).
انتقل نبيل فياض بعدها إلى إكمال مشروعه المسمى: الدين المقارن؛ والذي أراد منه تبيان حقيقة الترابط العضوي بين أديان منطقة الشرق الأوسط. واليوم نكمل هذا المشروع في موسوعة الدين المقارن التي ستصدر تباعاً في أكثر من ١٥جزء.
له اليوم أكثر من ٧٠كتاب مطبوع بين تأليف وترجمة..



